شيئية المعدوم، ثبوت الذوات، الأعيان الثابتة.

تقي الدين بن فيفي

24 - 06 - 1437 هـ

مقدمة:

من المسائل التي شغلت تفكير المسلمين، فكرة المعدوم، و بحث شيئية المعدوم بحث مهم في علم الكلام، و قد نال نصيبا لا بأس به من النقاش و السجال، لأنه يرتبط بوضوح بالعالم الطبيعي و العالم الغيبي، يرتبط بأصل العالم و وجوده، و كونه أزليا أم محدثا؟، و من حيث أن المعدوم جوهر أو عرض أو هيولى؟، إلى جانب ارتباطه الوثيق بالوجود الذهني، و يرتبط بالعِلم الإلهي، و إعادة المعدوم، و قبل الولوج في النظرية، نعرج على بعض المصطلحات التي يدور حولها الكلام.

الشيء في اللغة:

و الشيء: المعلوم، المخبر عنه.

الشيء في الاصطلاح الكلامي:

هو الثابت الوجود، و قيل: إنه لا يحد لأن الحد إنما هو للتمييز، و الشيء من حيث إنه شيء لا يتميز.

هو الموجود.

إن حقيقة الشيء الموجود، كل شيء موجود و كل موجود شيء. و هو رأي الأشاعرة.

إن حقيقة الشيء، المعلوم. و هو قول المعتزلة [1]

هو الذات، و هو ما يصح أن يعلم و يخبر عنه عند من يثبت المعدوم، و من لم يقل بذلك فالشيء عنده هو الموجود.

المعدوم في الاصطلاح الكلامي:

إنه المعلوم الذي ليس بموجود [2].

المعلوم الذي ليست له صفة الوجود[3].

المعدوم ليس بشيء و لا هو عرض و لا جوهر و لا جسم. و هو قول أهل السنة و الجماعة.

المعدوم –أي الخارجي- إما أن يكون عدمه لذاته أو لا، فإن كان الأول فهو الممتنع الوجود لذاته، كشريك الباري تعالى، و الثاني هو المعدوم، الممكن الوجود، كالمتجددات من الحوادث اليومية شيئا فشيئا[4].

المعلوم الذي هو الصورة الذهنية، إما أن يكون له تحقق في الخارج عن الذهن، أو لا يكون، فإن كان الأول فهو الموجود الثابت العين، أي الثابت الحقيقة، و إن كان الثاني فهو المعدوم المنفي العين.

إنه المنتفي الذي ليس بكائن [و] لا ثابت. (الشيخ أبو عبد الله البصري) [5].

و لم يقبل مانكديم هذا التعريف لأن المنتفي إنما يُستعمل في المعدوم الذي وجد مرة ثم عدم أخرى، فيخرج عند الكثير من المعدومات، و من حق الحد أن يكون جامعا مانعا لا يخرج منه ما هو منه، و لا يدخل فيما ليس منه، و بالتالي فيكون قول أبي عبد الله البصري تكرارا لا فائدة فيه، فالأول أن يُحد المعدوم الذي ليس بموجود.

فالوجود بديهي في تصور المعلق، لأننا لا نحتاج إلى إقامة الدليل عليه، لأنا نشاهدها و نعلم وجودهما باضطرار، و ليس كذلك القديم تعالى فإننا لا نشاهده تعالى، فاحتجنا إلى إقامة الدليل على وجوده.

و إذا كان تعريف الشيء لغة هو ما يصلح لأن يكون موضوعا في قضية، "أي المخبر عنه أو المسند إليه"، فهذا يقودنا إلى السؤال المنطقي التالي: هل الحمل أو الإسناد في القضية الحملية يفيد الوجود العيني الملموس لموضوعها؟ أو بعبارة أخرى، هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود، أن وظيفتها تقتصر على مجرد الربط و الإسناد؟ [6] فالقضية قد تكون اقرب لقضايا المنطق.

و قد كان في الساحة الفكرية آنذاك ثلاث فرق رئيسية المشبهة و الأشاعرة و المعتزلة، فالمشبهة يثبتون الحمل للجسم، معنى هذا أن كل موجود فهو جسم، و من ثم فهم لا يثبتون حكما إلا لما هو جسم، و من

هنا قال المجسمة أن الله جسم، و بالتالي فالشيء عندهم هو الجسم، و قد نقل صاحب العواصم عن العلامة ابن تيمية أن من الناس من يسمي كل موجود جسماً ويجعلهما أي الموجود والجسم مترادفين.

وقال العلامة المفيد الشيخ عبد الحميد بن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة شارحاً لقول علي كرم الله وجهه في الجنة: تعالى الله عن أن يقول المشبهون ...إلخ ما لفظه: فأما من قال أنه تعالى جسم لا كالأجسام ونفوا عنه الجسمية وأرادوا تنزيهه عن أن يكون عرضاً يستحيل منه الأفعال وأرادوا به أنه تعالى شيء لا كالأشياء فأمرهم سهل لأن خلافهم في العبارة وهم علي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان، وكل هؤلاء من قدماء الشيعة وهو قول ابن كرام وأصحابه.

و قال أن المتعصبون لهشام ابن الحكم من الشيعة يزعمون أن هذا مذهبه وإن كان الحسن بن موسى النوبختي وهو من فضلاء الشيعة قد روى عنه التجسيم المعنوي المحقق في كتاب الآراء والديانات.

و الأشاعرة يثبتونه للموجود العيني، فالموجود هو الشيء، أما المعدوم فلا يوصف بالشيئية، و يوضح الأشعري هذا قائلا: أما معنى أن الله شيء يعني أنه موجود، و هذا مذهب من قال لا شيء إلا موجود، و المعتزلة وسعوا من دائرة البحث إلى الوجود العيني و الذهني، قالوا بثبوت الذوات في العدم، و استعملوا مصطلح الثبوت لأنه أعم من الوجود الخارجي العيني، و كان مستند المعتزلة في هذا قوله تعالى: "ليس كمثله شيء"، فالشيئية لا تنحصر في الموجودات الخارجية، بل حتى المعدومة و الموجودة وجودا ذهنيا، و يشمل هذا الوجود الذهني ما هو ممتنع، كتصور شريك للباري، أو تصور ما يشابهه، فكل هذه التصورات هي ليست مثل الله، و يوضح هذا ما قاله الجبائي بقوله: "الشيء سمة لكل معلوم" [7] و هذا ما يذهب إليه ابن متويه قائلا: "و كما يصح أن يسمى الجوهر جوهرا و هو معدوم، يصح أن يسما شيئا لأن حقيقته ما يصح أن يعلم و يخبر عنه، و هو إن كان معدوما فصحة العلم به قائمة" [8].

فما ذهب إليه المشبهة و المجسمة يتقارب مع فكرة الحسيين في المذهب الحديث و ما ذهب إليه الأشاعرة يتقارب مع فكرة الواقعيين، أما المعتزلة ففكرهم يتقارب مع العقليين، لأن الحمل لا يفيد وجود الموضوع وجودا عينيا واقعيا بل وجودا ذهنيا، و من الطبيعي أن يذهب الأشاعرة إلى الموقف الثاني، بينما يذهب المعتزلة الموقف الأخير [9] [10].

الموجود في الاصطلاح الكلامي:

الموجود عند أبو عبد الله البصري و البغداديين هو الكائن الثابت، لكن القاضي عبد الجبار لم يقبل بهذا لأن قولنا موجود أظهر منه، و من حق الحد أن يكون أظهر من المحدود، و بعد، فإن الكائن إنما هو الثابت، و الثابت إنما هو الكائن، فيكون في الحد إذا تكرار مستغنى عنه، فإن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيّز فكيف يصح تحديد الموجود به، و ذكر القاضي في حد الموجود، أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات و الأحكام.

و الأولى ألا يُحد الموجود بحد، كما ذهب بعض المعتزلة.

إن في هذا المبحث ثلاثة قضايا و هي **شيئية المعدوم، ثبوت الذوات، و الحال**، لذلك ينبغي التفريق بينها حتى لا يحصل اللبس.

فالشيء هو ما يصح أن يُعلم و يُخبر عنه، أو اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه أو به، موجودا كان أو معدوما، محالا كان أو ممكنا [11].

و على هذا الأصل اللغوي بنى المعتزلة نظرتهم للمعدوم على أنه شيء أيضا، غير أن الأشاعرة خالفوا هذا التعريف فقالوا أن معنى الشيء أنه موجود، ففي قول أهل اللغة "شيء" إثبات و في قولهم "ليس شيء" نفي.

أما الثبوت أو الثابت عند المعتزلة، فيُقصد به الموجود الذي لا يزول بتشكيك المشكك [12] أي كل ما له تحقق و تقرر في نفسه، و ضده المنفي، أما عند الأشاعرة فالثبوت و الوجود و العين و الثابت هي مرادفات، فالأشياء الثابتة إما أن تكون موجودة أو معدومة، مثل "عمرو" الذي موجود و ثابت و ليس بمنفي و لا بمعدوم.

أما قولنا "شريك الباري" الذي هو أمر محال ممتنع فليس بثابت و لا بموجود، أما قولنا "طائر العنقاء" أمر ممكن و غير ممتنع و بالتالي فهو معدوم لكنه ليس بمنفي.

فهناك عموم و خصوص مطلق، و بعض ما هو ثابت معدوم و بعض ما هو ثابت معدوم.

شيئية المعدوم عند المعتزلة:

تاريخ النظرية:

مشكلة العدم و الوجود مشكلة قديمة، خاصة عند الفلاسفة الإغريق، من بينهم طاليس نحو عام 600 قبل الميلاد و قد رفض وجود العدم، فلا يعقل عنده وجود شيء من عدم، و لا أن يختفي للعدم، و بالتالي فالكون لم ينشأ من عدم.

لقد طرح طاليس سؤالا مفاده هو ما إذا كان مجرد التفكير في العدم يجعل منه شيئا؟ فتوصل إلى أنه يمكن أن يوجد العدم فقط في حال عدم وجود أحدهم لتأمله. و بالتالي فالعدم غياب الأشياء، و بما أنه يستحيل ظهور الأشياء من عدم، فهذا يؤدي بالضرورة إلى وجود كيان تجسدت منه كل الأشياء.

لكن "من أين أتى كل شيء؟".

لقد جاء حل طاليس بالقول أن أصل الكون هو الماء و هو أول الموجودات، فرغم كون هذه الفكرة أقدم إلا أنه دعم هذا بالدليل، ثم قال بفكرة الفراغ الدائم، و ظلت الفكرة تدور في أذهان الفلاسفة و المفكرين حول أل الوجود، فمنهم من قال أن الأصل هو النار، لكن رغم هذا يبقى التساؤل معروضا على الذهن، من أين جاءت النار؟، فقالوا أن النار أزلية، و قال أناكسيمينس أن الأصل هو الهواء، فالهواء يمكن تصوره على امتداد و إلى ما لا نهاية، و بالتالي لا محدوديته تجعله المصدر و الأصل الأول.

ثم عرض أمبيدوكليس سؤالا، و هو ما إذا كان الهواء مادة أو فضاء فارغا؟، و من هنا بدأت التجارب تظهر أكثر و أكثر لإكساب النظريات مصداقية، و توصلوا إلى أن الهواء مادة و ليس فضاء فارغا، ثم توسع أمبيدوكليس في مفهوم المادة الأولى لتشمل على أربعة عناصر: هواء و ماء و نار و أرض، و كان مصرا على وجود الفضاء الخاوي، و بالتالي جاء بفكرة الأثير، الأخف من الهواء، الذي يملأ الفضاء.

إلى جانب هذا، فقد رفض أناكساجوراس وجود الفضاء الخاوي، و رفض فكرة خلق شيء من عدم، و وفق رأيه فالخليقة نظام انبثق من الفوضى، و ليس كونا ماديا ظهر من العدم، إلى جانب هذا فيرى أنه لا وجود لأصغر ذرة.

ثم جاء ديموقريطس و ليوقيبوس، و رفضا إمكانية انبثاق شيء من العدم، و اعتبرا من مبتكري فكرة الذرة، و هي بذور أساسية صغيرة غير مرئية تشيع في المادة، و من هنا تولدت فكرت إمكانية وجود فراغ، و مسافة فارغة يمكن أن تتحرك فيها الذرات [13].

فنعتقد أن مشكلة شيئية المعدوم قد انبثقت من قضية "الخلق"، أي كون الخلق و الكون جاء من لا شيء أو من مادة قديمة، و قد كان من دأب المعتزلة الوقوف ضد كل فكرة تقول بخلق من مادة سابقة خشية الوقوع في تعدد القدماء مع واجب الوجود القديم، و هذا إن دلّ على شيء فهو يدل على الشيء لا يوجد في الخارج، و الذوات ليس ثابتة في الخارج، لأنها لو كانت ثابتة خارجيا لكانت قديمة، و هذا لا يقولون به. ومن النظريات التي تبناها المعتزلة في خلق العالم ما قرره أبو الهذيل العلاف في مسألة الجوهر الفرد الذي يمكن أن يكون قد أخذه عن ديموقرطس و لوقيبوس.

الجوهر الفرد:

عند اليونانيين:

حين يُذكر الجوهر الفرد يُذكر معه المذهب الذري، و هذا المذهب يعود إلى العهد اليوناني الذي تأسس على يد لوقيبوس و ديموقريطس، فالعالم عندهما مؤلف من أعداد لا حصر لها من الدقائق أو الوحدات الصغيرة التي يطلق عليها اسم الذرات، و هذه الوحدات تأبى الانقسام ماديا، و يفصل بعضها عن بعض فراغ، يستحيل فناؤها و أنها أزلية ذات حركة أبدية تسبح في خلاء لا محدود، و هناك من هذه الذرات عدادا لا نهائيا له.

فالكون عندهما يتألف من عدد لا متناه من الجزيئات اللامتناهية في الصغر، متى اجتمعت حدثت الأشياء و متى افترقت فسدت.

و في رأيها، هناك الوجود و اللاوجود، و الملأ و الخلاء، و ليس لأحدهما من الواقع أكثر مما للآخر منه و لا يمكن ان يحدث شيء في العالم بدونهما، فإلى الوجود أو الذرات التي تتحرك في اللاوجود أو الخلاء تعزى

جميع التغيرات و الأشياء التي تتكون باجتماع الذرات في الخلاء و تفسد بانفصلها عن بعض البعض، و لكن لا يطرأ على الذرات أثناء اجتماعها و انفصالها أي تغيير فلا تكون و لا تفسد بذاتها، فهي أزلية غير حادثة و لا مخلوقة، فالوجود و اللاوجود لهما دلالة وجودية، فالخلاء حقيقة كحقيقة الجسم و الذرات تعبير عن الملأ.

أما نشأة الكون حسب مذهبهما ، فقد كان في البداية الخلاء فلا ذرات فيه و كتلة كبيرة من الذرات ثم اندفعت الذرات إلى الخلاء فتجمعت اتفاقا و حدثت عن اجتماعها أكوان لا نهاية لها، و تتطاير الذرات اللطيفة إلى الخارج و تظل كبيرة في الداخل و هي التي تكون الأرض.

"و كانت طريقتهما في التوفيق أن قسّما الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غر المحسوسة لتناهيها في الدقة، و وضعاها في خلاء غير متناه تتحرك فيه فتتلاقى و تفترق فتحدث بتلاقيها و افتراقها الكون و الفساد، و قالا: إنها قديمة من حيث أن الوجود لا يخرج من اللاوجود و غنها متحركة بذاتها، و واحدها الجوهر الفرد، فإنها جميعا امتداد فحسب أو ملأ غير منقسم، فهي متشابهة بالطبيعة تمام التشابه، و ليست لها كيفية و لا تتمايز بغير الخصائص اللازمة من معنى الامتداد و هي الشكل و المقدار: أما الشكل فمثل N و منها المستدير و المجوف و المحدث و الأملس و الخشن إلى غير ذلك، و أما المقدار فيتفاوت مع إبائه القسمة و خلوه عن الثقل، كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدار و الشكل، و ليس الخلاء عدما و لكنه امتداد متصل متجانس يفترق عن الملأ بخلوه من الجسم و المقاومة، و يسمي لوقيبوس و ديموقريطس الملأ وجودا و الخلاء لا وجودا، و يعتبرانها علتين ماديتين على السواء، ذلك أنهما ظنا أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر، و لما طانت الكثرة، و لامتنعت الحركة، و أن القول بالحركة و الكثرة يقتضي حتما القول بالخلاء و اعتباره مبدأ حقيقيا إلى جانب الملأ" (14).

هنا نلقي الضوء قليلا على الفيزياء الحديثة بغية إلقاء نظرة عن العلاقة بين تصوراتنا الحديثة عن الذرة أو ما يعرف بنظرية الكم و بين ما طرحه الفلاسفة اليونانيون في فلسفة الطبيعة.

لقد طُبق اسم الذرة على أصغر جسيمات عنصر كيميائي، و هذه بدروها أشكال لا تزال على شيء من التعقيد، و بالنسبة لتصوراتنا الحالية، فالوحدات الأصغر التي تتركب منها ذرات العناصر الكيميائية تدعى اليوم الجسيمات العنصرية، و إذا كان لا بد من مقارنة أي مفهوم من مفاهيم الفيزياء الحديثة بذرات ديمقريطس فإنها هي الجسيمات العنصرية مثل البروتون و النيوترون و الإلكترون و الميزون، و من المؤكد أن النيوترون لا لون له و لا رائحة و لا طعم، و بذلك فهو يشبه الذرات في الفلسفة اليونانية، فالذرة عندهم قطعة من المادة مجردة نوعا ما، إلا أنها موجودة، و ذات امتداد مكاني و ذات شكل و حركة[15]، إلا أن الجسيم العنصري في الفيزياء الحديثة أكثر تجريدا من الذرة عند اليونانيين[16]، إلى جانب هذا فالذرات عند ديمقريطس تتكرب كلها من نفس المادة، إذا كان في الإمكان استعمال كلمة مادة، فالجسيمات في الفيزياء الحديثة تحمل كتلة، و بما أن الكتلة و الطاقة بحسب النظرية النسبية شيء واحد، ففي وسعنا القول أن الجسيمات العنصرية كلها مركبة من طاقة، و هذا يعني أننا نستطيع أن نعد الطاقة الجوهر الأساسي، أو المادة الأساسية للمادة، و الحق أن لها الصفة الجوهرية التي تعود إلى مفهوم الجوهر: فهي تبقى محفوظة، و لهذا فإن نظرات و آراء الفيزياء الحديثة، تشبه نظرة هيرقليطس، حين يُفسر عنصر النار بأنه طاقه، و الطاقة هي الشيء المحرك.[17]

قلنا أن علم الطبيعة الحديث أكثر تجريدا من علم الطبيعة اليوناني، و الفكرة هي كما يلي: أن لنا أن نحلل جسيما عنصريا، فالأدوات الوحيدة التي بحوزتنا هي جسيمات عنصرية أخرى، و لذلك فإن تصادم جسمين عنصريين بطاقة حركية عالية جدا هو العملية الوحيدة التي يمكن أن تتحلل فيها مثل هذه الجسيمات عند الضرورة، و الحق أن الجسيمات العنصرية يمكن أن تنقسم أحيانا إلى أجزاء كثيرة مختلفة، على ان هذه الأجزاء نفسها هي جسيمات عنصرية و ليست أجزاء منها أدق أو أصغر، كما أن كتلتها تشكلت من الطاقة الحركية الحالية للجسيمات المتصادمة، و بتعبير آخر: إنه ما من طريق تحول الطاقة إلى مادة سيكون ممكنا أن ترتد أجزاء الجسيمات العنصرية نفسها جسيمات عنصرية من النوع نفسه.[18]

على أن لا يتم الخلط بين المنهج الفلسفي و المنهج التجريبي حين المقارنة بين الأفكار.

الجوهر الفرد عند أبي الهذيل العلاف المعتزلي:

لقد كان العلاف أول من أخذ بفكرة الجوهر الفرد، و تبناها ليفسر الوجود، و عدّل فيها بحيث تتماشى مع تعاليم القران، من حيث الوجود و نشأة الكون و العالم، و هذا بربطها بالله و إرادته و قدرته، إلى جانب العلاف فقد تلقت هذه النظرية قبولا في أوساط المتكلمين، فقال بها معمر بن عباد و هشام الفوطي، و الجبائيان، و الكعبي، و الصالحي، و القاضي عبد الجبار، و ابن متويه و النيسابوري، لكن رفضها في المقابل كل من النظّام و الجاحظ و الخياط. و قبل بها الأشاعرة و الماتريدية أيضا.

الجوهر:

عند المعتزلة، هو ما تحيّز في الوجود. فلا جوهر إلا المتحيز، أي القابل للإشارة الحسية.

و هو الماهية التي إن وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع.

و قال بعضهم ما يقبل العرض.

أو ما يشغل الحيز أو المتحيز.

العرض:

عرفّه المتكلمون بأنه ما قابل الجوهر من حيث أنه موجود و لا يقوم بذاته، و قال المعتزلة بأنه ما لو وجد لقام بمتحيّز، أي التبعية.

الجوهر الفرد:

كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرا فردا [19].

المتحيز إما أن لا يكون قابلا للقسمة و هو الجوهر الفرد، أو يكون قابلا للقسمة و هو الجسم [20].

و يذهب بعض المعتزلة إلى أن أشكال الجواهر الفردة تختلف حسب الطبائع، و "سبب هذا الاختلاف في الأشكال الأصلية هو اختلاف المكونات منها، فالنار حارة لطيفة لأن أشكال أجزائها مثلثات حادة الزوايا و الماء رطب بارد لأن أشكال أجزائه مربعات، و كذلك الأرض و الهواء و باقي المركبات" [21].

أما صفاته فيذهب بعض المعتزلة إلى كونه جوهرا و متحيزا و موجودا و كائنا في جهة.

أما المساحة فقد حدث خلاف بين المعتزلة و غيرهم، فالبصريون يثبتون له المساحة، فالجواهر عندهم منفصلة عن بعضها البعض بشكل مطلق، و لكن لها في ذاتها مساحة.

و البغداديون يذهبون إلى نفيها، لان المساحة الحاصلة عن اجتماع الأجزاء راجعة إلى تأليفها لا نفس الجوهر.

و قد ناقش أبو رشيد النيسابوري هذه المسألة في كتابه "المسائل في الخلاف بين البصريين و البغداديين".

إن الجزء الذي لا يتجزأ هو أصغر أجزاء الجسم الذي يتألف منها أو يتناهى في تجزئته إليها، و يقول الخياط في هذا: "إن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو للأشياء المحدثات "كلا" و "جميعا" و "غاية" تنتهي إليها في العلم بها، و القدرة عليها، و ذلك لمخالفة القديم للمحدث، فلما كان القديم عنده، ليس بذي غاية و لا نهاية، و لا يجري عليه بعض، و لا كل، وجب أن يكون المحدث ذا غاية و نهاية، و أن له كلا و جميعا و قال (أبو الهذيل) و وجدت المحدثات ذات أبعاض، و ما كان كذلك وجب أن يكون له كل و جميع، و لو جاز أن تكون هناك أبعاض لا كل لها، جاز أن يكون كل و جميع، و لو جاز أن تكون هناك أبعاض لا كل لها، جاز أن يكون كل و جميع ليس بذي أبعاض، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله، و من أدلته على ذلك قول الله عز و جل: "إن الله على كل شيء قدير"، و "بكل شيء عليم"، و "بكل شيء محيط" و "و أحصى كل شيء عددا"، قال (أبو الهذيل) فقد ثبت بقول الله عز وجل إن الأشياء كلا، و ثبت نفسه عالما به محيطا به، و الإحصاء و الإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية" [22]، فأبو الهذيل مسايرا لما يثبته القران يقرر أن المخلوقات الحادثة متناهية لها "كلا" و جميعا" و "نهاية" فالموجودات متناهية في مجموعها، و في عدد أجزائها.

الجسم عند المعتزلة:

اختلف المعتزلة في تعريف الجسم حسب عرض الأشعري في المقالات، فذهب أبو الهذيل إلى أنه ما له يمين و شمال و ظهر و بطن و أعلى و أسفل، و أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، احدهما يمين و الآخر

شمال، و أحدها ظهر و الآخر بطن، و احدها أعلى و الآخر أسفل، و إن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، و إنه يتحرك و يسكن، و يجامع غيره و يجوز عليه السكون و المماسة، و لا يحتمل اللون و الطعم و الرائحة، و لا شيئا من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة أجزاء، فإذا اجتمعت فهي الجسم، و حينئذ يحتمل ما وصفناه. و هذه هي النظرية الذرية عند العلاف.

أما الجبائي فقد قال أن الجزئين اللذين لا يتجزآن يحلهم جميعا التأليف، و أن التأليف الواحد يكون في مكانين.

أما معمر بن عباد، فذهب إلى أن الجسم هو الطويل و العريض العميق و أقل الأجسام ثمانية أجزاء.

أما هشام الفوطي فذهب إلى أن الجسم ستة و ثلاثون جزاء لا يتجزأ.

و قال النظّام أن الجسم هو الطويل العريض العميق، و ليس لأجزائه عدد يوقف عليه.

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا، و لا يحصل فيه الطول و العرض و العمق إلا إذا تركب من ثمانية اجزاء.

إن الجسم يتكون من أجزاء، و هذه الأجزاء يتصل بعضها بالبعض، أي يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر و يفارقه، أي أنه يتحرك و يسكن و ينفرد، و تتجمع هذه الجواهر فيحدث الكون، و تنفصل عن بعضها فيحدث الفساد، و حركة هذه الأجزاء تكون في الزمان، أما المكان فهو تحقق الآنات فيه، والعلم مكون من هذه الجواهر التي تتحرك في الخلاء، حركة مستقيمة، و كل ما يحدث من تغير و أحداث فهو أعراض لهذه الجواهر كما يقتضيه سياق المذهب عند العلاف و الذي يؤكد القدرة الإلهية. و يرى العلاف، أنه توجد أعراض لا في جسم و حوادث لا في مكان، كالوقت، و الإرادة من الله البقاء و الفناء، و الأعراض كالأجسام ترى و تلمس باليد ما عدا الألوان فإنها ترى و لا تلمس، و من الأعراض ما يبقى و منها ما لا يبقى، فسكون الحي لا يبقى، و سكون اهل الجنة سكون باق، و ما يبقى من الأعراض هو بإبقاء الله له. و إذا كانت الأعراض عارضة، فلا يصح بالتالي القول بوجود طبيعة ثابتة في الأشياء، لأن الأعراض لا تبقى زمانين، حتى و إن تم ذلك فهو بقدرة الله، و الله هو موجد الحركة و السكون، فلا

تتحرك و لا تسكن بذاتها باستقلال، فبما أن الله قادر على كل شيء فهو قادر على تفريق كل جسم حتى ينتهي إلى مقدرا لا تأليف فيه و لا اجتماع أي ينتهي إلى جزء لا ينقسم.

إن مقولة العلاف كما سبق مخالفة لما يقول به ديموقريطس، لأن هذا الأخير يقول الآلية الذاتية للأشياء، أما العلاف فربط مصدر الذرات بالخالق واجب الوجود، فهو من يحركها و هو من يُسكنها، و كل ذلك خاضع للإرادة و القدرة الإلهية، و لا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم إلى جزء لا يتجزأ في النهاية، و تختلف في كون ديموقريطس يعتبر الجزء جسما دون شروط، و العلاف يعتبره كذلك إلى أن يلتقي بستة أمثاله، إضافة إلى ديمومة الحركة في ذرات ديموقريطس و نسيتها في أجزاء العلاف.

إن الخلق عند الفيلسوف العلاف جاء عن أمر الله للشيء بقوله "كن"، و هذا الأخير هو ما يمنح الوجود للشيء، و يتحول من حال عدم إلى حال وجود، و هذا الأمر أي "كن" موجه للمعدوم فالشيء المعدوم الممكن الوجود مر من حالة العدم إلى حالة الوجود، و هذا الشيء فقط يطلق عليها اسم "ماهيات"، "و الخلق عند الله قوله لا في محل"، و "لا في محل" في كلام العلاف يراد بها "لا مكان".

إلى جانب هذا نجد مقولة فيلسوف آخر و هو إبراهيم بن سيّار النظام، و هي إنكاره للجزء الذي لا يتجزء التي نادى بها العلاف فقال أن الجسم هو الطويل، العرض، و العميق، و ليس لأجزائه عدد يوقف عليه، و أنه لا نصف إلا و له نصف، و أن الجزء جائز تجزئيته أبدا، و هذا يشير إلى الوجود المكاني للجسم، و لا وجود للسكون، و قال بها ابو الحسين الخياط إلا أنه قال أنها القسمية الوهمية لا الفعلية، و قال النظام أن الجيل إذا نصّف بنصفين و صفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصف الخردلة، و كذلك إن قسما أرباعا و أخماسا و أسداسا فأرباع الجبل و أخماسه و أسداسه أكبر من أرباع الخردلة و أخماسها و أسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزئا أبدا على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة و جميع أجزائهما متناه في مساحته و ذرعه[23]، و بالتالي فالجزء على هذا يجوز تجزئته أبدا، و قد ذهب مذهب النظام الكثير في هذه المسألة منهم ابن حزم الظاهري، و قد قدم حججا لنصرة هذا القول في كتابه الفصل، منها أن كل شيء يحتمل أن يكون له أجزاء كثيرة فبالضرورة ندري أنه يحتمل أن يجزأ إلى أقل منها هذا ما لا تختلف عليه العقول و الاحساس فيه كشيء احتمل أن يقسم إلى أربعة أقسام فلا شك أنه يحتمل أن يقسم على ثلاثة و على اثنين و هكذا في كل عدد و من دافع في هذا قائما يدافع الضرورة و

يكابر العقل فلو أقمت خطا من ثلاثة أجزاء كل جزء منها لا يتجزأ على قولهم أو يعمل ذلك الخط من عشرة أجزاء و كذلك و من ألف جزء كذلك أو مما زاد فإنه لا يختلف أحد في أن الخط الذي هو من ثلاثة أجزاء فإنه ينقسم أثلاثا في موضعين و إن الذي هو أربعة أجزاء فإنه ينقسم أرباعا في ثلاثة مواضع و أن الذي من ألف جزء فإنه ينقسم أعشارا و بنصفين و إذ لا شك في هذا فبيقين لا محيد عنه يدري كل ذي حس سليم و لو أنه عالم أو جاهل، أن ما انقسم اثلاثا فإنه ينقسم لنصفين مستويين و ما انقسم أرباعا فإنه ينقسم أثلاثا مستوية و أن ما كان من الخطوط فله أعشار و أخماس و نصف و أثلاث و أسدس و أسباع متساوية فإذ لا شك في هذا فإن القسمة لا بد أن تقع في نصف جزء منها أو في أقل من نصفه فصح أن كل جسم فهو يتجزأ ضرورة و أن الجزء الذي لا يتجزأ باطل معدوم من العالم و هذا ما لا مخلص لهم منه [24].

إن الذي دفع النظام لهذا القول –أي إنكار الجوهر الفرد- هو إثبات قدرة الله اللانهائية، و علمه الكلي اللانهائي، و بالتالي يعارض مقولة العلاف الذي هو الآخر قال بها ليثبت قدرة الله، لكننا نرى ان مقولة النظام هي الأقوى و هي ما يثبته العقل، لذلك نجد ابن حزم صرح قائلا أن الجوهر الفرد لا يمكن ان يكون هو المراد من الآيات التي تفسر الخلق في القران.

و يمكن أن نجد مثل هذا القول –إنكار الجوهر الفرد- في الفلسفة المعاصرة إذ أن أبسط أجزاء المادة و أصغرها هو الفوتون –الضوئي- الذي يساوي 10 آلاف منه إلكترونا واحدا، أي: إن الإلكترون مؤلف من 10 آلاف فوتون و سينحل إليها، و إلى الآن لم نكتشف إن كان الفوتون يتجزأ إلى جسيمات أصغر منه، فهو في نظر العلم الحديث "الجوهر الفرد" الذي لا أصغر منه و لا يقبل التجزئة، و لكن لما كان أي جسم من أجسام المادة مهما كان صغيرا ذا ثلاثة أبعاد، أي طول و عرض و سماكة، فلا بد أن يكون الفوتون هكذا ذا ثلاثة أبعاد، لأن الذرة مؤلفة من ملايين الفوتونات، و الجزء مؤلف من الذرات، و القلم الذي في يدي مؤلف من جزيئات، و هو ذو ثلاثة أبعاد، فلا بد من أن تكون الأجزاء التي تألف منها ذات ثلاثة أبعاد أيضا، و إلا فكيف يُمكن أن يتكون جسم ذو أبعاد من أجسام لا ابعاد لها. و بناء عليه يمكن أن يقطع الجسم من أحد أبعاده، و لو بالعقل إن لم يتيسر ذلك بالفعل، فيمكننا أن نُنصّف –بالعقل- الفوتون، ثم أن ننصف كلا من نصفيه، و هكذا دواليك إلى ما شاء الله، ما دام الفوتون قوام مادي ذو أبعاد، إذن

فالمادة قابلة التجزئة إلى ما لا نهاية، أو هي مؤلفة من جسيمات لا نهاية لها في الصغر، و هذه هي اللانهائية الأولى [25]، ثم قال النظّام بنظرية "الكمون"، و هذه النظرية تقول أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، و لم يتقدم خلق إنسان على آخر، و التقدم و التأخر لا يكون في حدوثها و وجودها بل في صدوره من مكامنها، أي أن الله أكمن بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت، أي حدثت لها حركة و ليس هذه الحركة حركة النقلة عنده بل مبدأ تغيير إذ أن العالم كله متحرك و مؤلف من عناصر متضادة [26]، و أن الأشياء كامنة في العدم، و الله هو من يهب الوجود لها، و تخلق دفعة واحدة، إن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على خلق أمثال هذه الدنيا و أمثال أمثالها لا إلى غاية و لا إلى نهاية، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته و معجزاته لم يخلقها إلا وقت حدوثها [27]، إن قول الشيخ النظام بالكمون مقترن تمام الاقتران بالتوحيد، إذ رأى أن الجواهر المتضادة لا تجتمع بطباعها في الجسم، فحين اجتمعت بالفعل، علم أن هناك من قهرها على الاجتماع، و هو الله تعالى، فقال وجدتُ الحر مضادا للبرد و وجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعها و قاهرا قهرهما على خلاف شأنهما، و ما جرى عليه القهر و المنع فضعيف، و ضعفه و نفوذه تدبير قاهره فيه دليل على حدثه و على أن محدثا أحدثه و مخترعا اخترعه لا يشبهه، و أراد النظام بهذا أن تصريف هذه الأشياء و نفوذ التدبير فيها و صرفها عما في طبعها يدل على ضعفها و ضعفها دال على حدثها و حدثها يوجب أن لها محدثا أحدثها إذ كان محالا ان يكون حدث لا محدث له [28].

و أسهل الأقوال في التعريف بهذه النظرية ما نقله الجاحظ قائلا: كمون النار في العود و كمون النار في الحجر [29].

و وضح كيفية خروجها بأن قال أن لكل نوع منها من الاستخراج و ضربا من العلاج، فالعيدان تُخرج نيرانها بالاحتكاك، و اللبن يُخرج زبده بالمخض، و جبنه بإنفخة، و بضروب من علاجه[30].

أنواع الكمون:

-الكمون بالقوة كالإنسان في النطفة.

-الكمون بالفعل ككمون الزبدة في اللبن.

-كمون العناصر المتضادة، و هنا يكمن الخلاف، فالأجسام تتكون من عناصر متضادة، كتكون الحطب من نار و ماء و تراب و هواء، و دخان، و من شأن النار و الدخان الصعود للأعلى و من شأن الماء السيلان، و من شأن التراب الهبوط، و رغم كون هذه العناصر متضادة، إلا أنها كامنة في ذلك الحطب، و متحركة فيه حركة اعتماد، أي حركة خفية [31].

يدعم الخياط نظرية النظّام من القران بقوله تعالى: "و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل و كنا ذرية من بعدهم، أفتهلكنا بما فعل المبطلون" و هذا ما يعرف بعالم الذر، أي أن كل إنسان على وجه البسيطة وجد مع وجود أدم عليه السلام.

كنا قد عرفنا الجسم عند النظّام بأنه الطويل و العريض العميق، إن كل ما في الوجود عند النظام يعتبر جسما، و لا وجود للأعراض عنده سوى الحركة، فهي العرض الوحيد، فما يسمى عرضا عند الآخرين من قبيل اللون و الطعم و الرائحة فهي أجسام لا أعراض، و قال بتداخل الأجسام المتضادة المتخالفة من قبيل الحر و البرد و الحلاوة و المرارة...، فالمداخلة هي أن يكون أحد الجسمين حيز الآخر، و يمكن أن تتداخل أجسام لطيفة لتشكل جسما كثيفا، و هذا يرجع لمذهبه في الطبائع، أي أن ما في الطبيعة هو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، و على هذا فقد قهر الله تعالى المتضادات و جعلها تجتمع خلافا لطبعها، لكن لم يقبل أصحابه من المعتزلة من ذهب إليه فأنكروا عليه ذلك.

إن الحركة عند النظام تسري في كل شيء، بل ما نراه ساكنا هو متحرك، و الحركة على ضربين عنده، حركة اعتماد و هي الخفية و حركة نقلة و هي الظاهرة. و الحركات كلها جنس واحد، و محال تفعل الذات فعلين مختلفين، أي لا يصدر عن الذات إلا شيء واحد، و هذا الكلي هو الحركة، أما السكون فلا يتحقق إطلاقا بل إن الجسم يتحرك فيه أي أن سكون الإنسان معناه أنه كان فيه وقتين، و معنى كونه فيه وقتين أنه تحرك فيه وقتين، أي أنه يتحرك في المكان حركتين بينما نحسب أنه ساكن فيه، و يذهب النظام

بالمذهب لنهايته إلى أن الأجسام في حالة خلق الله أيضا كانت متحركة حركة اعتماد [28] لقد خالف المعتزلة آراء النظّام و هاجموها و حاولوا تفنيدها رغم ما فيها من الوجاهة.

لقد دعم النظّام قوله بالجزء الذي لا يتجزأ بنظرية أخرى رائعة تبيّن مدى اتساع عقل الرجل و قوة تفكيره، و هي نظرية الطفرة.

فلما نفى النظام الجزء الذي لا يتجزأ لم يستطع تعليل قطع مسافة متناهية إلا بفرض الطفرة، و ذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية.

نعود لسؤالنا، هل العالم جاء من شيء أو من لا شيء؟

إن الجزء الذي لا يتجزأ، لم يوجد آليا، بل وُجد عن طريق موجود خارجي، واهب الوجود، و هو القديم واجب الوجود، هذا الجوهر لم يكن له وجود خارجي، و لم يكن له تحقق في الخارج إلا بإرادة و قدرة الله، فقبل وجوده كان عدما محضا.

و هنا تكمن فكرة المعدوم على أنه شيء و ثابت في العدم، فالمعتزلة قد اختلفوا في كون الجوهر و العرض ثابت في العدم أم لا؟

إن تاريخ فكرة شيئية المعدوم يمكن أن يعود لعدة مدارس قديمة، منها المدارس اليونانية، نذكر منها خمسة على ما رآه بعض المفكرين [32]:

فلسفة أرسطو: بعد أن طالع المعتزلة كتب الفلاسفة، كانوا على علم واسع و إلمام كبير بأفكارهم و معتقداتهم، فكانوا على دراية بما قاله أرسطو كبير الحكماء في قدم العالم، و من أفكار هذا الأخير، أنه ليس يكون شيء من الأشياء مما ليس بموجود على الإطلاق، و أن المادة ليست على الإطلاق غير موجودة، لأنها حسب رأي أرسطو، غير موجودة بطريق العرض فحسب أي أن الهيولى أمر قريب من الوجود و جوهر على وجه من الوجوه، و ليست هي لا شيء، لكنها شيء، و المادة هي الموضوع الأول الذي عنه يكون الشيء. و هو موجود فيه لا بطريق العرض.

و الهيولى موضوع غير معين في نفسه، فهي ليست ماهية و لا كمية و لا كيفية و لا شيئا داخلا في المقولات التي هي من أقسام الوجود، و لكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها[33]، أي أن الهيولى أمر اعتباري يضعه العقل و يفرضه لا غير.

و قد ذكر الشهرستاني أن لابن سينا حكاية عن أرسطاطاليس قائلا فيها أن كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس هو عدماً محضاً بل هو أمر ما له صلاحية الوجود والعدم، ولن يتصور ذلك إلا في مادة فكل حادث فإنه يسبقه مادّة

.

ثمّ تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا في زمان لأن قبل ومع لا يتحقق إلا في زمان، والمعدوم قبل هو المعدوم مع وليس الإمكان قبل هو الذي يقارن الوجود فهو إذاً متقدم تقدماً زمانياً.

والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدّمه إمكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً فهو إمّا أن يتسلسل فهو باطل وإما أن يقف على حدّ لا يسبقه إمكان. فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو ما ذهبنا إليه.

وهذه الشبهة هي التي أوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعن هذا قصروا الشيئية في الممكن وجوده لا المستحيل ثبوته.[34]

لكن الحقيقة ليست على ما ذهب إليه القائلون أن المعتزلة تأثروا بأرسطو، لأنهم لم يقولوا مطلقا بقدم العالم ، بل هاجموا هذا القول هجوما عنيفا و هذا يظهر في كتبهم بوضوح، إلا ما اتهم به الجبائي أبو الحسين الخياط بقوله بقدم العالم، حين قال بجسمية المعدوم الثابت.

فلسفة الفايسيشيكا: ففي هذه الفلسفة لا يختلف قولهم عن قول المعتزلة كثيرا، فقد قالوا أن المعدوم يعد شيئا موجودا وجودا فعليا.

فلسفة ديموقريطس و ليوقيبوس: إن كلا من هذين الفيلسوفين يعتبران أن وجود الخلاء إضافة إلى وجود الملأ، مطلقين على الأول لفظ اللاموجود و على الأخير الموجود، و بالتالي انساقا إلى القول بأن الموجود ليس أكثر وجودا من اللاموجود بجهة ما، أو على ما ذهب إليه ديموقريطس، فلا يكون الشيء موجودا أكثر من اللاشيء.

و هذا الرأي لا نراه صوابا، لأن المعتزلة فرّقوا بين القول شيئية المعدوم و بين القول بوجوده، و هؤلاء لم يفعلوا، و بالتالي لا نرى هناك مجالا للقول بتأثرهم بهؤلاء في هذا الموضوع.

فلسفة الرواقية: ففي هذه المدرسة تعتبر الأشياء اللاموجودة مثل العماليق و الموجودات الأسطورية كطائر العنقاء مثلا، توصف بأنها لا محدودة و هنا أيضا، على حين أن المتكلمين المعتزلة استخدموا التعابير و الصياغات الرواقية، فموضوع الشيئية يدور حول ما إذا كان المعدوم قبل ظهوره إلى الوجود يجب أن يُعد شيئا من الأشياء، و في الفلسفة الرواقية يختلف الأمر، لأنهم يذهبون إلى ان التصورات الخيالية التي لا تخرج إلى حيز الوجود و لا تشُم رائحته أبدا يجب أن تُعد شيئا من الأشياء.

و نرى أن يجوز أن يكون هناك نقطة التقاء بين الفكر الرواقي و الفكري المعتزلي في هذه القضية، فكلاهما يرون أن الأشياء المعدومة ثابتة ثبوتا ذهنيا، و هذا من قبيل الأفكار الأسطورية، أو الأفكار التي لا مصاديق خارجية لها كجبل من فضة أو جبل من قطن، أو بحر من زئبق.

الفلسفة الأفلاطونية: إن فلسفة أفلاطون تقوم على المثل، فالوجود عند أفلاطون لا يعدو كونه عرضا مضافا إلى الشيء، و بالتالي فإن الأشياء في عالم المثل أو في وجودها المثالي، قبل خروجها لحيز الوجود لا تزال أشياء، فللموجودات صورا مجرّدة في عالم الإله، تسمى "المثل الإلهيّة" لا تُدثر ولا تفسد، ولكنّها باقية، وأنّ الذي يُدثر ويفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة[35]، و المراد بعالم الإله هو الصقع الذي توجد فيه الصور، و قد يطلق عليه بعض المتفلسفة المسلمين بعالم الجبروت.

و منهم من يرى أن الأشياء المعدومة الثابتة مُثل سوالب[37].

أقول، لكن القائلين بشيئة المعدوم لم يكونوا من المؤمنين بعالم المثل من جهة، و من جهة أخرى، فأفلاطون لا يصف المثل بالعدم، بل هي جوهر حقيقي، و موجودة بالفعل، و موجودة بإطلاق، و وجوها وجود أزلي، إضافة إلى أن المعدوم حين يوجد لا يصبح لدينا عالمين، عالم المعدوم الثابت أو "المثل" المجرد و عالم آخر مغاير هو عالم الوجود الطبيعي العيني، و بالتالي القول أن المعتزلة تأثروا بأفلاطون مستبعد كل الاستبعاد، هذا إضافة إلى إنكار المعتزلة مقولة العقول المجردة، و اعتبروه كلاما سخيفا و كلاما مبنيا على فاسد و ما بني على ذلك فهو كذلك [37]، إلى جانب كون العقول المجردة مبنية على كون أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، و كما هو معروف عند الفلاسفة إثباتهم لعدة مراتب من الوجود و هي عالم الإله، و عالم العقول المجردة، و عالم النفوس، و عالم المادة الطبيعي.

و المجرد يطلق و يراد به إما ما هو غير هذا الوجود المادي الطبيعي المحسوس، و هذا من قبيل الملائكة، فهي مجرة عن الوجود المادي على نحو الوجود الطبيعي المحسوس، و قد يطلق و يراد به المعنى الفلسفي، أي أنها لا حد لها، و لا تعرض لها الحركة و السكون، أما كون الملائكة مجردة تجردا فلسفيا، فهذا مما لا دليل عليه عند المعتزلة، ثم إن كون العقول المجردة ممكنة و لا حد لها كامتناع قدمها، محال عقلا، بل هي مخلوقة و حادثة، عكس ما يراه الفلاسفة من كونها قديمة و امتدادا لذاته المتعالية.

و إن كان فإن القول بثبوت الذوات لا يختلف عن القول بعالم المثل، بلحاظ الثبوت.

الفلسفة الأفلوطينية: إن أفلوطين يقارن المثل ببذرة يصفها بأنها خفيّة في الأرض ثم بانت و سلكت طريق الكون و الفعل، فالمثل في نظر أفلوطين حتى مع كونها مخفية في العالم المعقول أي لا موجودة، فإنه ينظر لها في عدمها على أنها شيء.

أقول، لكن الحقيقة ليست هكذا عند المعتزلة، فأفلوطين يرى رأيا مشابها لأفلاطون، في كون المثل أشياء موجودة و كونها جواهرا، لذا من قرر كون القائلين بشيئة المعدوم قد تأثروا بهذا القول غير صحيح.

فالعدم عن فلاسفة اليونان ليس معناه الخاوي من كل وجود على أيّ نحو، بل هو اللاوجود، بمعنى عدم التعين، فالهيولى الخالية من الصور هي اللاوجود، و حالها هذه عابرة، لأنها حال انتقال بين صورة تزول و أخرى تحل، و الخلق تبعا لهذا هو الانتقال من حالة التعين بصورة، بالنسبة إلى الهيولى، إلى حال الأخذ

بصورة ما [38]، فالوجود انتقال من حالة أنطولوجية إلى حالة أنطولوجية أخرى، و ليس انتقالا من حالة عدمية إلى حالة أنطولوجية.

إلا أن المؤلهين لا يتفقون مع هذه النظرة، لأنها تنفي أي حالة أنطولوجية قبل هذا الوجود الخارجي الحادث، فالكل من عدم، أي أن الخلق جاء من العدم المحض.

النظرية:

قلنا في البداية أن "شريك الباري" أمر ممتع و غير ثابت و منفي، أما "طائر العنقاء" فهو أمر ممكن لكنه غير موجود و غير منفي.

و قد قسم الباقلاني الأشعري المعدوم إلى خمسة أقسام:

1- المعدوم المستحيل وجوده، كشريك الباري.
2- معلوم و معدوم بالفعل، لكنه موجود بالقوة، كقيام الساعة.
3- معلوم و هو معدوم بالفعل، غير أنه كان موجودا من قبل، كأفعالنا التي تم فعلها في الماضي,
4- المعدوم في الماضي و في المستقبل، كإعادة الموتى إلى الدنيا.
5- المعلوم و هو معدوم، و وجوده أو عدم وجوده ممكن.

و بالتالي نقول على أصول المعتزلة أن:

هناك ماهية ممتنعة فهي غير ثابتة و غير موجودة بل معدومة و منفية؛

هناك ماهية ممكنة و موجودة و ثابتة، و ليست بمعدومة و لا منفية؛

هناك ماهية ممكنة و غير موجودة و ثابتة، و ليست منفية بل ثابتة.

فالثبوت يقابله النفي، و الوجود يقابله العدم.

فكل موجود ثابت، و ليس كل ثابت موجود، و كل منفي معدوم و ليس كل معدوم منفي.

إن الشيء عند المعتزلة **اسم يقع على ما يصح أن يعلم و يخبر عنه**، و يتناول المتماثل و المختلف، و المتضاد، و **الشيء قد يقع على الموجود و المعدوم جميعا**، و لذلك، قال تعالى مثلا: "إنما قولنا **لشيء** إذا أردناه أن نقول له" (39) فرغم كون المخاطب معدوما إلا أنه موصوف بالشيئية في الآية.

و ذهب أبو الحسين البصري إلى أن **الشيء يطلق حقيقة في الوجود و مجاز في المعدوم**، و ذهب الصالحي و تقي الدين النجراني و جمع كثير إلى **إنكار** القول بشيئية المعدوم.

و إذا كان مفهوم "الشيء" هو ما يخبر عنه، و كان المعدوم مما يخبر عنه، كيوم القيامة مثلا مع عدم وجوده، فهو شيء، فالشيء له وجودان، وجود ذهني و وجود خارجي، مع التأكيد على أنّ قولنا بالوجود الذهني في هذا المقام لا نعني به إلا الصورة المرتسمة في الذهن لا بالمعنى الذي ذهب إليه جمع من الفلاسفة و أكد عليه صدر المتألهين، إذ أن المعتزلة لم يقولوا بهذه النظرية، و الشيئية تشملهما، و الوجود الذهني يشمل الممكن و الممتنع، و الموجود بالفعل و الموجود بالقوة، أو موجد كتصور و فكرة، و بالتالي فالشيئية لما كان من شأنها الوجود الذهني، امتنع الاتهام الموجه للمعتزلة بالقول بقدم العالم، لأن شيئية المعدوم متعلقة بالمفاهيم و الموجودات الذهنية لا المصاديق الخارجية و هي معدومة و **بالتالي المبحث يصبح معرفيا ابستيمولوجيا و ليس أنطولوجيا**، هذا على ما يراه القائلون بشيئة المعدوم كالكعبي و غيره من حيث أنه يصح أن يُعلم.

و ترتبط القضية **بعلم الله**، فقد ذهب العلاف و قرر سائر المعتزلة أن معلومات الله هي حقائق قبل خروجها لحيز الوجود، و بالتالي فقد **قصد المعتزلة بشيئية المعدوم ثبوته في العلم الإلهي قبل وجوده في عالم المصاديق الخارجية**، و معلوم أن صفة العلم عند المعتزلة هي عين الذات، و صفة العلم كلية لانهائية، فيكون منطقيا أن يتعلق علمه تعالى بالعالم قبل أن يخلق **حيث إن العالم جزء من موضوع العلم الإلهي**، فيكون العالم على هذا له وجود سابق على نحو ما قبل وجوده في زمان مخصوص وجودا عينيا واقعيا متحققا، أما ثبوته في الذهن الإنساني لما يشمل مفهوم الشيئية الممكن و الممتنع، و قد اختلف في مسألة العلم، و كيفيته، و الذي نراه حقيقة أن أدلة القائلين بشيئية المعدوم هي نفس الأدلة التي يستند إليها الفلاسفة في القول بالوجود الذهني، مع التفريق بين الثبوت و الشيئية، إذ القائلين بالثبوت ميزوا بين الماهية الممتنعة و الماهية الممكنة، و وجه الاتفاق في الأدلة يختص بالماهية الممكنة، إذ الماهية الممتنعة منفية.

فالوجود الذهني هو الوجود الذي إذا اتصفت به الماهية لا تترتب عليها آثارها و لوازمها و أحكامها المطلوبة في الخارج، و القائلون بالوجود الذهني على فرقتين:

الأول: يقولون أن معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها و إثبات الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار و هذا القول للقدماء، فالصورة الذهنية صورة شبحية و شبيهة لحقيقته.

الثاني: يقولون أن حقائق الأشياء و ماهياتها حاصلة في الذهن، و هو قول المتأخرين من الفلاسفة، و هؤلاء يريدون بالوجود الذهني حقيقة الشيء و ماهيته.

و من أدلة ثبوت الوجود الذهني على ما قرره الحكماء أن الحكم على ما لا تحقق له في الخارج كجبل من قطن أو اجتماع للنقيضين أو شريك للباري، و مثل هذه الأمور رغم كونها ممتنعة الوجود في الخارج إلا أن لها وجودا ذهنيا.

ثم إننا نتصور أمورا تتسم بالكلية و العموم، و هذا كالإنسان الكلي و الحيوان الكلي، و الكلي لا وجود له في الخارج و بالتالي له وجود ذهني.

إلى جانب ذلك فنحن نتصور أمورا تتسم بالصرفية، أي خالية من كل شوائب أجنبية، و مجردة من كل ما يكثرها بالخلط و الانضمام.

و مما يؤكد تعلق **شيئية المعدوم بالعلم الإلهي** ذهابهم إلى أن المعلومات معلومات قبل كونها، و كذلك المقدورات مقدورات قبل كونها، و كذلك الأشياء أشياء قبل كونها، و قول عباد بن سليمان: لم يزل الله عالما بالمعلومات، و لم يزل عالما بالأشياء، و لم يزل عالما بالجواهر و الأعراض، و لم يزل عالما بالأفعال، و لم يزل عالما بالخلق، و لم يقل عالما بالأجسام، و لم يزل عالما بالمفعولات، و لم يقل أنه لم يزل عالما بالمخلوقات، و قال: في أجناس الأعراض: كالألوان و الحركات و الطعوم، أنه لم يزل عالما بألوان و حركات الطعوم، و أجرى هذا القول في سائر أجناس العالم، و كان يقول: المعلومات معلومات لله قبل كونها، و أن المقدورات مقدورات قبل كونها، و أن الأشياء قبل أن تكون، و كذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون، و كذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون، و الأفعال أفعال قبل أن تكون، و يحيل أن تكون الأجسام أجسام قبل أن تكون، و المخلوقات مخلوقات قبل أن تكون، و المفعولات مفعولا قبل أن تكون ... [40].

و في كون المعدوم متعلقا بالعلم الإلهي يقول القاضي عبد الجبار في كتابه المحيط بالتكليف: "إن ما دلّ على كونه عالما يدل على أن المعدوم معلوم، لأن دليل ذلك هو صحة الفعل المحكم منه، فلا بد من تقدم كونه عالما لهذا الفعل و هو معدوم، ليصح منه القصد إلى إيقاعه مرتبا، و هذا يوجب أن المعلوم يصح أن يكون معلوما مع العدم، فيجب أن يكون عز و جل عالما به" [41]

و من هنا يظهر ما يصطلح عليه بالوجود العيني و الوجود الذهني معا، و هذا الجانب يتعلق بالعلم عندهم، كما أنهم قسموا الأشياء إلى موجودة و معدومة، و أنها كانت معدومات قبل الوجود، لكنها كانت معلومة، أي أن لها وجودا في علم الله، ثم استمدت وجودها من الله، و من هذه المادة المعلومة وجد العالم، و غاية الأمر من هذا التقسيم هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم، و أن فعله هو منح الوجود للمعدوم.

"إنه عز وجل، قد وصف المعدوم بأنه شيء بقوله: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله له كن فيكون" و قد ثبت عن أهل اللغة تسميتهم المعدوم بشيء[33]، فمثلا نعلم طلوع الشمس غدا، و طلوعها شيء رغم عدم تحققه، و كل معلوم متميز، فالحركة المقدورة لنا متميزة عن الممتنعة، و إن كانتا معدومتين، و لأن بعض المعدومات يراد وقوعها كاللذات، و بعضها لا يُراد، فتكون متميزة، و لأن المتميز هو الموصوف بصفة لا يشاركه فيها غيره، و ذلك يستدعي كونه متعينا في نفسه متحققا، و لا يعني المعتزلة بالثبات إلا ذلك.

لقد اختلف العلماء في المعدوم هل هو ذات، و الذي قال به الشيخ أبو الحسين البصري و ركن الدين الخوارزمي و جمع كثير أنه ليس بذات، و أن وجود الشيء ليس بزائد على كونه ذاتا، [42] أي أن الوجود غير زائد على الماهية، و تحقق الذات يعني أن الشيء حادث، و إذا انتفى كون الشيء ذاتا يعني أنه معدوم، و لو كان ذاتا و انتفت عنه صفة من الصفات كصفة من صفة الموجود فيكون الدائر بين الموجود و المعدوم هي الصفة لأنها حينئذ تكون هي المنتفية و ليست الذات، و هذا أيضا مذهب أبي الهذيل و هشام الفوطي و غيرهم من القائلين باتحاد الماهية و الوجود، فكون الجوهر ثابتا في نفسه هو وجوده، و كذلك كل ذات من الذوات، إننا إذا شاهدنا جسما أو عرضا فإنا نعلم بالضرورة وجوده، و الذي نعلم بالضرورة هو ما نشاهده من كونه جسما أو عرضا، أما الزائد على ذلك و هو الذي يسمى الوجود فلا نتصوره فضلا عن أن نعلمه بالضرورة و بالتالي وجوده هو كونه ذاتا[43]

و لو كان الجوهر جوهرا في العدم لكان العالم قديما، و هذا باطل، و ذهب غير هؤلاء إلى أنه شيء بناء على أن الوجود زائد على الماهية، ثم جعلوا الوجود غير الثبوت، و هو مذهب أبي يعقوب الشحام و هو أول من قال بثبوت الذوات فتعدى القول من شيئية المعدوم -أي من حيث يصح ان يخبر عنه و يعلم- إلى ثبوت الذوات، و هو قول الخياط أيضا، أي **أن المعدوم شيء ثابت خارج الذهن و لا تأثير للفاعل فيه، بل في جعل الذات موجودة، و تلك المعدومات متباينة بأشخاصها، و الثابت من كل نوع عدد غير متناه، و أنها بأسرها متفقة في كونها ذواتا، و التباين إنما يكمن في الصفات، فالمعدومات الممكنة قبل دخولها الوجود ذوات و حقائق** ، و قد اتفقوا في أن في العدم أجناسا و أنواعا مختلفة في الصفات و تكون من كل جنس أعدادا غير متناهية يمكن الإشارة العقلية لها إلى كل واحد منا و أن هذا يماثل هذا و هذا يخالف هذا، و إنما تماثله لأنه قد شاركه في الصفة الثانية التي هي الجوهرية و السوداوية و البياضية، و الجوهر كما أنه جوهر في الوجود فكذلك هو جوهر في العدم و كذا السواد و البياض و كذا في الحرارة و البرودة[45]، و المعتزلة يفرقون في كون المعدوم ليس بشيء بين الممكن و الممتنع، و يكفي ثبوت قسم الإمكان للمعدوم حتى يكون شيئا، و يستندون في هذا إلى أن المعقول الذي لا وجود له خارج الذهن شيء وليس بموجود، يقول القاضي: "لا وجه نقول لأجله في الشيء إنه معدوم، إذا لم يحدث أصلا، إلا من حيث لم يحدث مع جواز حدوثه، فيجب لو صح حدوثه من وجهين، و حدث من أحدهما أن يكون معدوما، لأنه لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه"[46].

إنّ الملاحظ في الكلام المتقدم عن المعدوم، و علاقته بالوجود و الماهية و الفصل بينهما، ليس كلاما في العدم بوصف عدما، بل في الأشياء حال عدمها، و بالتالي هناك فرق بين الأمرين، و هذا ما تنبه له عبد الرحمن بدوي.

يقول عبد الكريم الشهرستاني **في ثبوت الذوات** و **شيئية المعدوم**: "و الشحام من المعتزلة أحدث القول بأن **المعدوم شيء و ذات و عين، و أثبت له خصائص المتعلقات بالوجود**، مثل قيام العرض بالجوهر و كونه عرضا و لونا و كونه سوادا و بياضا، و تابعه على ذلك أكثر المعتزلة **غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر و لا التحيز للجوهر و لا قبوله للعرض**، و خالفه جماعة، **فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية**، و **منهم من امتنع** من **و منهم من قال: الشيء هو القديم، و أما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز و التوسع**" [47].

فغرض بعض المعتزلة بقولهم أن المعدوم شيء، أي أنه يصح أن يعلم و يخبر عنه، و لا يخرج الشيء عن هذا، أما البعض الآخر فقد قالوا بثبوت الذوات أي ما له ثبوت خارج الذهن.

فتقرر الماهية في حد ذاتها يسمى ثبوتا و يقابل الثبوت في هذا المقام النفي، أما تقررها بحيث تترتب عليها الآثار الخارجية، يسمى وجودا و يقابل هذا العدم و يطلق النفي على العدم أيضا.

فنظرية المعتزلة مبنية على القول بأصالة الماهية و كونها زائدة على الوجود، و القائلون بأصالة الماهية مرادهم من الماهية هو ما به الشيء هو هو، لا القالب الذهني، و لا الحد العقلي المنتزع من الأشياء، و إلا فالماهية بمعنى القالب الذهني و الحد العقلي لا شك في اعتباريتها حتى عند القائلين بأصالة الماهية، و لعل هذا هو نفس الأمر.

و الماهية ذات مرحلتين، و هما مرحلة المفهوم و مرحلة المصداق، فالماهية من حيث هي ليست إلا هي و نسبتها إلى العدم و الوجود سواء، هذا في المفهوم، و لا يمكن أن تنقلب، و لا إشكال في اختلاف مرحلتي المفهوم و المصداق، و أما حمل الأشياء بعضها على بعض فهو ليس بلحاظ و اعتبار ضم شيء إلى شيء آخر، بل الموجودية التي هي العارض الخارج المحمول تنتزع و تحمل.

فالمعتزلة يميزون في الكائنات عنصرين اثنين مختلفين تمام الاختلاف و هما: الماهية و الوجود، و لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر و الماهية حقيقية و شيء و ذات في حالة العدم غير متعلقة بتاتا بماهية الله الذي يمنحها الوجود فقط[48].

و الذين ذهبوا إلى أن الوجود زائد على حقيقة الذات و هم فريقان، أحدهما: قالوا: إن وجود الحقيقة زائد عليها و لكن لا ينفصل عنها فيستحيل تحقق حقيقة السواد إلا و أن تكون موجودة و هؤلاء جميع الفلاسفة، و اتفقوا مع الفريق الثاني في كون الوجود زائدا و خالفوهم في أن يكون المعدوم ذاتا، و الفريق الثاني زعموا أن وجود الذات زائد عليها و منفك عنه فيجوزون كون الحقائق مقررة مع انتفاء الوجود عنها و هم جمع من المشايخ كأبي يعقوب الشحام و أبي علي الجبائي و أبي هاشم و أبي الحسين الخياط و أبي القاسم البلخي و أبي عبد الله البصري و أبي إسحاق بن عياش و قاضي القضاء و ابي رشيد و غيرهم و زعم هؤلاء أن المعدومات قبل حصولها في الوجود ذوات و أعيان و حقائق، و أن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات على صفة الوجود[49].

إن **الشيء قد يقال على كل ما له ماهية** كيف ما كان، **كان خارج النفس أو كان متصورا على أي جهة كان**، منقسمة أو غير منقسمة، **فإذا قلنا هذا الشيء فإنا نعني به ما له ماهية ما**، فإن الموجود إنما يقال على

ما له ماهية خارج النفس، و لا يقال على ماهية متصورة فقط، فبهذا يكون الشيء أعم من الوجود... **و ليس بشيء يعني به ما ليست له ماهية أصلا**، لا خارج النفس ولا في النفس، **و هذا المعنى هو الذي فهم بارميندس** من غير الموجود فقال: **و كل ما هو غير موجود فليس بشيء**، فإنه أخذ الموجود على أن يقال بالتواطؤ، و أخذ غير الموجود على أنه يدل على ما لا ماهية له أصلا، و لا يوجد من الوجود، فلذلك حكم عليه أنه ليس بشيء، و أن لا ماهية له أصلا، فأبطل بذلك كثرة الموجودات، و جعل الموجود واحدا فقط، و أما هو فإنه أنتج من أول الأمر: فالموجود إذن واحد[50].

من هذا الكلام يمكن استخلاص:

1-أن **الشيء يمكن أن يقال عن المعدوم**، أي أن المعدوم شيء، بما هو ممكن بالذات.

2- **أن المعدوم الذي هو شيء، يمكن أن يفيد ما له ثبوت في النفس، و ليس في الخارج.**

3-**أن الشيئية في المعدوم الممكن و في الموجود الحاصل تعني كون الشيء ذا ماهية أي كونه ذاتا ما.**

4-**و أن نفي الشيئية عما عدا الموجود يؤدي إلى الوحدة البارميندية.**

5-**و من ثم فإن إثباتنا لما ليس موجودا أي للمعدوم، كما فعل المعتزلة، هو الحل المخلص من الوحدة البارميندية**[51].

و احتج المعتزلة في ثبوت الذوات بقولهم أن **المعدوم متميز، و كل متميز ثابت**، يقول الشحام: لم يزل الله يعلم عوالما و أجساما لم يخلقها، و كذلك لم يزل يعلم أشياء و جواهر و أعراض لم تكن و لا تكون[52].

فما يذهب إليه القائلون بثبوت الذوات حاصله أن **الجوهر يكون جوهرا في حال عدمه، و قد يكون التحيز حاصلا للمعدوم** كما ذهب الشيخ أبو عبد الله، أما أبو إسحاق فذهب إلى **أن المعدوم لا يختص في حال عدمه بصفة يتميز بها عن غيره، و إنما يخالف بصفة منتظرة، فلا يثبت للجوهر صفة زائدة على كونه متحيزا و موجودا و كائنا في جهة**، و يقول إن الخلاف يقع بتحيزه فقط.

أما أبو القاسم فيرى غير ذلك، أي **أن المعدوم لا يوصف بأنه جوهر، و لا أنه بعرض، و امتنع من أن يُجري عليه غير اسم "شيء"، و "مقدور" و "معلوم" و "مخبر عنه".**

و المعدوم بلحاظ التحيز على ضربين:

أحدهما، أن يكون المعدوم من حاله أنه إذا وجد وجب أن يكون متحيزا.

و **الثاني**، أن يكون المعدوم من حاله أنه إذا وجد استحال أن يكون كذلك.

و يحتج المعتزلة على شيئية المعدوم بجملة من الآيات القرانية كقوله تعالى: "و لا تقولن **لشيء** إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله" فالآية تدل على أن لفظ شيء أطلق على المعدوم قل خروجه إلى الوجود من حيث أثبته الله تعالى شيئا قبل الوجود[53]، و أيضا قوله تعالى: "إنما قولنا **لشيء** إذا أردناه أن نقول له" و قوله: "إنما أمره إذا أراد **شيئا**" و يدل على أنه لا يفيد الموجودات العينية المتحققة بالفعل فحسب بل يفيد الموجودات الذهنية أيضا، أي المعدوم، لأنه المعلوم، و قوله تعالى: "إن زلزلة الساعة **شيء** عظيم"، و هذا ما يوضح أكثر مذهبهم في الشيئية، لأن الزلزلة ليس لها تحقق عيني في الخارج، بل هي فقط معلومة لله تعالى أزلا، إضافة إلى قوله تعالى: "و قد خلقتك من قبل و لم تك **شيئا**"، أي أن الإنسان لم يكن شيئا ذا تحقق و ذا وجود، و أراد بذلك أنه لم يكن شيئا "مذكورا" كما بينته الآية[54].

و قد احتج ابن متويه بأدلة عقلية، نذكر منها برهان الخلف، حيث يقول: "إذا زعم أن قولنا شيء ينصرف إلى الموجود، لم يستقم له ذلك لأنهم يقولون: علمت شيئا موجودا، و لو كان كما يدعونه لاقتضى ذلك التكرار فكأنهم يقولون: علمت موجودا موجودا" [55].

و قد يقول قائل: علمت شيئا معدوما، ولو كان الأمر كما قال: "أي أن المعدوم ليس بشيء" لتناقض ذلك القول، لأنه يقع على نحو علمت موجودا معدوما[65].

فإذا فهمنا هذه الحجج، علمنا أن المعتزلة لم يقولوا بشيئية المعدوم إلا لإثبات العلم الإلهي و تعلقه بالأشياء.

الخلاف في المعدوم:

يتفق الكل في تعلق المعدوم بالعلم الإلهي و الوجود الذهني، و الاختلاف يكمن في تطور الفكرة.

فالشحام يقول ما حاصله أن المعدوم **شيء** و "**ذات**" و له خصائص متعلقة في الوجود، فالشيئية عند الشحام تبدو مشخصة، أي أثبت الذوات فوق القول بالشيئية، فالشيئية عند الشحام لها خصائص محددة و صفات معينة مسبقا لكنها متباينة و مختلفة، كالصفات الجوهرية و الصفات العرضية و كلاهما على أنواع، و قد ذهب أبو علي و أبو هاشم و قاضي القضاة و تلامذتهم إلى أن للجوهر أربع صفات:

الجوهرية:

1-صفة الجوهرية التي توصف بها الذات في حالة العدم و في حالة الوجود، أي حاصلة حالتي الوجود و العدم و هي الصفة النفسية، فهي صفة ذات و جنس له و هو موصوف بها فيما لم يزل و لا يزال وُجد أو عُدم.

2-صفة الوجود و هي الصفة الخاصة الحاصلة بالفاعل أعني الصفة التي يمنحها الفاعل أي الله للمعلوم الممكن ليكون موجودا و بمعنى آخر هذه الصفة بالنسبة للمعدوم هي إمكانه لقبول الوجود، و هي الصفة التي بالفاعل.

3-التحيز و هذه الصفة تتبع الوجود، و هي صادرة عن الذات المعدومة لما تقبل الوجود، و المعتزلة تسمي هذه الصفة بالكون، و هو خلاف الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق لأن المعدوم يكون بدون هذه الصفات الأربع الأخيرة، أي أن هذه الصفة تابعة للحدوث عن صفة الجوهرية بشرط الوجود، و لأجلها يحتاج إلى حيّز، و هي في الحقيقة الصورة الجسمية عند الأوائل، و هي مغايرة للكائنية المعللة بالحصول في الحيز، مثل كون الجوهر متحركا أو ساكنا أو مجتمعا أو متفرقا، و هي معللة بالأكوان التي هي الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق بشرط الوجود، و هي صفة مقتضاة عن صفة الجوهرية.

4-الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود، (الحصول في الحيز و يسمى الكائنية) و هي الصفة المعللة بالمعنى القائم بالجوهر، و ذلك المعنى هو الكون و ليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربع، فليس له لكونه أسود أو أبيض، أو حلوا أو حامضا، أو حارا، صفة معللة بمعنى، بل لا معنى لكونه أسود، إلا حلول السواد فيه، و هي الصفة التي تثبت عندهم بالمعنى، و أما سائر الذوات فهي أيضا موصوفة بمثل هذه الصفات إلا الكائنية فإنها لا تصح في الأعراض، فالسواد له في العدم صفة السواد و هي تقتضي هيئة السواد عندما يحصل لها الوجود.

العرضية:

1-صفة العرضية: أعني قبول الذات للأعراض و هذه الصفة ملازمة للذات في حالة العدم و في حالة الوجود.

2-صفة تحيز العرض في الذات لأن لكل عرض مكان، و مكان العرض هنا هو الذات(57) (58).

أي **أن الشحام أثبت للمعدوم نفس الصفات الموجودة في الكائنات** و لكن في كل كائن توجد صفات جوهرية، أعني متعلقة بالماهية و صفات عرضية متعلقة بالأعراض[59].

أما الخياط فيرى أن "**الشيء ما يعلم و ما يخبر عنه، و الجوهر جوهر في القدم، و العرض عرض في القدم، و السواد سواد في القدم**"[60]، و قال الخياط: "**كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه**"[50] فأثبت له **الجسمية** أيضا بناء على ذلك، و قد دافع الخياط عن النظرية قائلا: أن الله إذا لم يزال عالما بالأشياء قادرا عليها فإن ذلك لا يعني أن الأشياء المعلومة و المقدور عليها لم تزل موجودة قديمة، لأن الأمر لو كان على هذا النحو لم يجز أن يقع من القديم فعل أبدا، لأن الفاعل لا بد و أن يكون قبل فعله عالما بكيف يفعله، و إلا لم يجز وقوع الفعل منه كما أنه إذا لم يكن قادرا على فعله قبل أن يفعله لم يجز وقوع الفعل منه أبدا .. و هكذا حكم كل فاعل لا بد من أن يكون فعله عالما به و إلا لم يجز وقوعه منه[61].

و قد خالف فيما تقدم المعتزلة الأخرون، **فأنكروا القول بقيام العرض بالجوهر**، **بل اكتفوا بتسميته بالشيء**، على معنى كونه معلوما و يصح أن يُخبر عنه، فقد تقدم عرضنا لقول الأشعري في أن المعلومات معلومات قبل كونها و الأشياء أشياء قبل كونها و منعوا أن يقال "أعراض"، أي لا يعترفون إلا بصفة الشيئية. و هذا ما يراه الكعبي.

إن هذه الذات المعدومة غير حاصلة في حيز قطعا لأن التحيز حسب قول ابن عياش يعني الحصول في الحيز، ثم ليس لها جوهرية لأن الجوهرية عين التحيز، لذلك أثبت ابن عياش الذوات خالية عن صفات الأجناس[62].

و اختلف الشحام و البصري **فزعم الشحام أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز**، و موصوف بالمعاني حال عدمه، و قال البصري، أن الشرط في كون التحيز حاصلا في الحيز هو الوجود، **فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز لكنه غير حاصل**[63].

و إذا كان مضمون الشيئية هو المعلومية فقط أو المذكورية فهذه تعم الاعتزال و الأشعرية، و إذا أضيف إليها مضمونا، كل ما يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه كان خاصا بالجبائيين، و إذا أضيف ما يوجب قيام معنى به كان خاصا بالشحام و بالخياط. [64].

و ذكر صاحب الإحتراس أن الناشي من المعتزلة وهو أبو العباس وقد ذكره الأشعري في بعض مؤلفاته كما نقله القرطبي في شرح الأسماء الحسنى وهو من طبقة أبي علي الجيلي أنه قال: لا يُسمى شيئاً إلا الله تعالى، فإن سمي به غيره عزّ وجلّ كان مجازاً فقط، والظاهر أن هذا مذهبه في مثل الحي والعالم والقادر وغيرها لا في خصوص لفظ الشيء كما يفهم مما ذكره الأشعري فإنه قال: أسماء الله ضربان، اسم يختص به تعالى لا يشاركه فيه غيره كقولنا: الله الرحمن...إلى أن قال: واسم لا يختص به هو بل يجوز أن يسمى به غيره كقولنا: عالم وقادر وحي ومتكلم وسميع وبصير...إلى قوله: وشيء وباق خلافاً لأبي العباس الناشي، هذا كلامه وهو كما تراه يدل على ما ذكرناه، وقد نقل عند أصحابه المعتزلة ما يدل على مثل ذلك، فكلامه ليس مختصاً بلفظ الشيء ولذلك قال ابن تيمية: إن مذهب الناشي ومذهب بعض الباطنية والجهمية في طرف نقيض.

و بالتالي فيمكن القول بأن للقول بشيئية المعدوم و ثبوت الذوات مر على مراحل:

نفيها بإطلاق و قد نفاها أبو الحسين الصالحي، ثم إثبات الشيئية المقصورة على **المعلومية** و هذا قول الكعبي، و إثبات الشيئية التي تضيف **الأوصاف** التي يستحقها الشيء لذاته و نفسه، أي أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه كان جوهرا، و كذلك العرض و السواد و البياض، و هذا رأي الجبائيان، و أخيرا إثبات الشيئية التي تضيف **قيام المعاني** بها و **ثبوت الذوات** مثل الجسمية و هذا قول الخياط.

و بالتالي لدينا ثلاثة أقوال في المجمل:

منهم من نفاها مطلقا.

منهم من أثبت شيئية المعدوم فقط.

و منهم من أثبت الشيئية و ثبوت الذوات معا.

هل تسمية الله بالشيء من جهة الشرع أم من جهة العقل؟

ذكر صاحب الإحتراس أن المعتزلة القائلون بإطلاق الشيء على كل ما يصح أن يعلم اختلفوا في جواز تسميته تعالى شيئاً من جهة العقل واللغة أم من جهة السمع والاستعمال أم من جهتهما معاً، فقال أبو علي الجبائي وأبو عبد الله البصري ومن تبعهما من البصرية أنه تعالى يسمى شيئاً سمعاً فقط لا عقلاً فلو لم يرد السمع بذلك لم يطلق عليه تعالى؛ إذ لا يجوز أن يطلق عليه تعالى إلا ما أفاد معنى كقادر وعالم لا ما لا يفيد إلا مجرد التمييز والتعيين كالأعلام عند النحاة، ولفظ الشيء جارٍ هذا المجرى؛ إذ لا معنى له إلا النيابة عن الإشارة الحسية، فإن الشيء إذا كان حاضراً قيل له هذا، وإذا غاب قيل ذلك الشيء، والإشارة الحسية مستحيلة عليه تعالى فيستحيل ما ناب عنها.

وقال أبو هاشم وأصحابه: بل يسمى تعالى شيئاً عقلاً على قاعدة اللغة وسمعاً على أنه لو لم يرد بذلك سمع لجاز الإطلاق نظراً إلى اللغة ولا يفتقر في ذلك إلى إذن كما في عالم وقادر.

علاقة شيئية المعدوم بإعادة المعدوم:

اتفق المعتزلة على إمكانية إعادة المعدوم، و شذ عنهم أبو الحسين البصري و محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي و غيرهما، فعند مشايخ المعتزلة المعدوم شيء فإذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة و بالتالي يمكن أن يعاد المعدوم، لأن ذاته باقية حتى في حال عدمها ، وإنّما يتعاقب عليها الوجود والعدم، و بالتالي إعادة المعدوم يكون عبر إعادة عروض الوجود على الماهية، أما أبو الحسين و الزمخشري فيقولان أن إعادة المعدوم يكون عبر إعادة أجزاءه المتفرقة.

إن الناس كما اختلفوا في كيفية الفناء اختلفوا في كيفية الإعادة، فمن ذهب إلى أن الفناء هو الموت و التفرق قال بأن الاعدام هي الجمع أو الإحياء، و من ذهب إلى أن الفناء هو الإعدام ذهب إلى أن الإعادة هي الإيجاد من عدم بعد سابقة الوجود.

و اختلفوا في شروط صحة الاعادة، فأبو هاشم يرى أن صحة الاعادة تعتمد على شرطين هما أن يكون المقدور مما يحتمل البقاء، و الآخر أن يكون القادر عليه قادرا لنفسه، أما والده فيرى بوجوب توفر شرط آخر ثالث و هو ألا يكون المقدور من جنس ما يقدر عليه العباد، أما القاضي الهمذاني فيقول في المغني بوجوب شرط رابع و هو أن لا يكون المقدور متولدا لا يحتمل البقاء، و منهم من يقول بامتناع إعادة المعدوم.

و من حجج القائلين بامتناع إعادة المعدوم:

أن الإعادة تستدعي البينة في الإيجاد و كونه غير المبتدأ الذي ينبغي أن يكون واحدا، و اللازم من هذا كون الواحد اثنين، و هذا ممتنع، فالموت فناء للإنسان، فإذا رُدت إليه الحياة ثانية، فهو إنسان آخر غير الأول، وذلك خلق جديد بعد العدم لا إعادة فيه.

أنه لو صحت الإعادة كان المعدوم محكوما عليه في حال عدمه بصحة الإعادة و ذلك محال، فالإعادة محال.

و بيان هذا هو أن المعدوم إما أن يُحكم عليه بامتناع الاعادة أو الامكانية، و الأول هو المطلوب، و الثاني يعني أننا حكمنا على المعدوم بصحة الاعادة و الحكم على الشيء فرع عن تصوره، أي أننا اعتقدنا بوجود صفة لموصوف غير ثابت، فهذا الموصوف إما أن يكون ثابتا في نفسه متميزا أو لا، إن كان ثابتا متميزا لم يمتنع إعادته و إن لم يكن ثابتا امتنع أعادته.

و هذا الإلزام يرِد على القائلين بثبوت الذوات، فإعادة المعدوم عندهم ليست عبارة عن إعادة نفس الذات، و لا عبارة عن إعادة وجود آخر غير ما كان له من قبل بل هو عبارة عن إعادة عين الصفة الأولى من الوجود.

هناك نقطة مهمة و هي أنه هل أن الزمان جزء من ذات الشيء، و بعد من أبعاده؟ فزيد له بعد واقعي كالطول و العرض فهل الزمان بعد واقعي للشيء أم لا ؟

الجواب: واضح بعد حكم العقل و الوجدان من عدم كون الزمان بعدا واقعيا للشيء، فيجوز إذا إعادة المعدوم و على فرض كون الزمان بعدا واقعيا فالله قادر على إعادة المخلوقات مجرة عن الزمان، و هذا على أصول القائلين بالجواز.

و من حجج القائلين بالاستحالة:

أولا: لو جاز ذلك للزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه، أي أنّ الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف ، وإعادته إنّما تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة ، فيلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه ، وتخلّل النفي بين الشيء الواحد غير معقول، و يلزم وحدة الكثير، و هو محال، أي أن المفروض أن الوجود الثاني هو عين الأول حتى في الزمان، و محال لأن يكون بذلك موجود بعينه في زمانين، يعني، -زيد- الموجود في يوم الأحد كثير لأنه تخلله العدم، و يقال أنه واحد بعينه.

الجواب: لا محالية في ذلك بعد تجريد الشيء عن الزمان، و ذلك فإن قوام تشخص الشيء بماهيته، و عليه فلا امتناع من إعادة المعدوم فإن الله تعالى يعيد الماهية التي انعدمت، و هي واحدة قبل الانعدام و بعد الاعادة، و حتى القول بأن قوام التشخص هو بالوجود فما المانع من إعادة ذات الوجود السابق فالذي هو قادر على إعدامه لم لا يكون قادرا على إعادته؟

هذا مضافا إلى أنه لا استحالة في تخلل العدم بين وجود الشيء حدوثا و وجود الشيء بقاءا.

ثانيا: يلزم منه إيجاد الموجود و هو مستحيل.

و الجواب بتحديد الفرق بين إيجاد الموجود و إيجاد المعدوم.

رابعا: استدلوا على الامتناع أنه لأمر لازم لوجوده، لا لماهيته.

الجواب: على القول بأصالة الماهية كما هي عند القائلين بها فالزمان لا يشكل بعدا من حقيقة الشيء، يتضح أنه لا امتناع في الإعادة، ما دام الامتناع كما قالوا لا لماهيته بل لوجوده.

اعتراضات على شيئية المعدوم:

إن المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم ميزوا كما تقدم بين الموجودات و قسّموها إلى ممكن و واجب و مستحيل، و جعلوا الثبوت أعم من الوجود، فالثبوت يشمل الموجود و المعدوم معا، و بالتالي يُلزمون بكون المنفي أعم من المعدوم حتى يكون صفة عموما أو وجها للمنفي ثابتا، كما كان صفة خصوص المعدوم حالا للمعدوم، أو وجها ثابتا، فيتحقق أمر ثابت، و يرتفع المقابل العقلي، و إن لم يثبتوا فرقا بين المنفي و المعدوم، و ألزموا حين قالوا كل معدوم شيء ثابت أن يقولوا: كل منفي شيء ثابت، فرجع الإلزام عليهم، و هور رفع التقابل بين النفي و الإثبات[65].

رد المعتزلة هذا الاعتراض بقولهم، أنه إذا تم التحقيق في الكلام عن النفي و الإثبات، و الموجود و المعدوم، و تم التمييز بين الخصوص و العموم فيه عاد الإلزام على النفاة أيضا، و هذا من وجهين:

أحدهما: أن النفاة أثبتوا في المعدوم خصوصا و عموما أيضا، حين قالوا بأن المعدوم منه ما هو واجب كالمستحيل، و منه ما هو جائز كالممكن و منه ما هو مستحيل في نفس الأمر، و منه ما كان مستحيلا لغيره كخلاف المعلوم، فكون هذه التقسيمات واردة على المعدوم، و جعلوا المعدوم عاما و خصصوه بخصائص الوجوب و الإمكان و الاستحالة، فلولا أن المعدوم شيء ثابت و إلا لما تحقق فيه العموم و الخصوص، و لما تميز بين قسم و قسم.

الثاني: إن الاعتراف بكون المنفي و المعدوم معلوم، و تم الإخبار عنه و التصرف فيه من خلال التقسيم، فمتعلق العلم هو الثبوت، أي أنه لو لم يكن ثابتا لم تم الإخبار عنه أو التصرف فيه.

رد النافون للشيئية، أنهم لا يثبتون الخصوص و العموم في العدم، بل الخصوص و العموم راجع للفظ المجرد، و إلى التقدير العقلي، مثلا القيامة مقدرة عقلا، إلا أنها غير ثابتة في الحال، و إنما تثبت في المآل، وبالتالي فالعدم لا يخص و لا يعم و لا يعلم من غير وجود أو تقدير وجود، فالشيء لا يقال عنه شيء حال عدمه لكن يقال عنه أنه شيء حال وجوده.

ثم إن الصفاة التابعة للوجود، كالتحيز للجوهر و قبوله للعرض و قيامه بالذات، و كاحتياج الجوهر و قيامه به، فهل الوجود منفي من الجواهر أم ثابت.؟

إن كان ثابتا، فهذا يؤدي إلى ما هو مخالف لما قرره المعتزلة من حدوث العالم، أي قدم العالم.

و إن كان منفيا، فكل منفي معدوم و كل معدوم ثابت، فيعود الإلزام مرة أخرى.

ثم إن الله قد اوجد العالم بجواهره و اعراضه، فهل أوجد عينها و ذاتها أو غير ذاتها؟

فإن أوجد ذاتها، فالذات موجود في العدم، فكيف يتعلق الأمر بالموجود، فهذا تحصيل حاصل، و هو محال.

و إن أوجد غير ذاتها، فالكلام فيه سيان.

رد المعتزلة على هذه الاعتراضات و الأسئلة، بقولهم أن القول بتعلق العلم بالوجود أو بتقدير الوجود فهو ينتقض بعلم الله بعدم العالم في الأزل، فلا وجود للعالم في الأزل و لا تقدير الوجود، و هذا من وجهين:

أحدهما: تقدير العالم في الأزل محال.

الثاني: التقدير من الله محال، فإنه ترديد الفكر بوجود شيء و عدمه، فإن قدر في ذاته فهو محال، و إن فعل فعلا سمّاه تقديرا فهو محال في الأزل، و لا بد للعلم من متعلق و هو معلوم محقق، فوجب أن يكون شيئا ثابتا.

و القول أن العلم يتعلق بوجود الشيء في وقت وجوده ثم يلزم من ضرورته العلم بعدمه قبل وجوده يلزم منه حصر العلم في معلومات هي موجودات، و الموجودات متناهية، فيجب تناهي المعلومات. و نفاة الشيئية لا يقولون بتناهي المعلومات.

أما الإجابة على السؤال المعروض من طرف النافين للشيئية القائل عن الوجود أمنفي أم ثابت؟

فهي أن الوجود منفي و ليس ثابت، و ليس كل منفي و معدوم ثابت، فالمحالات منفيات و معدومات، و ليست أشياء ثابتة.

فسِر هذا المذهب أن الصفات الذاتية للجواهر و الأعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل و قدرة القادر، فيمكن تصور الجوهر جوهرا أو عينا و ذاتا، و العرض عرضا و ذاتا و عينا، و لا يخطر بالبال أنه

أمر موجود مخلوق بقدرة القادر، و المحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود و العدم، و إذا ترجح جانب الوجود احتاج إلى مرجح، فلا أثر للفاعل بقادريته أو قدرته إلا في الوجود فحسب.

و ما هو لذاته قد سبق الوجود، و هو جوهريته و عرضيته فهو شيء.

و ما هو له بقدرة القادر هو وجوده و حصوله.

و ما هو تابع لوجوده فهو تحيزه و قبوله للعرض.

و الممكن ممكن في ذاته، و الممكن محتاج للفاعل من حيث ترجيح وجوده، و ذاتية الممكن ليس من فعل الفاعل، بل ما يعرض للمكن من الوجود و الحصول هو ما ينسب للفاعل، و الفاعل إذا أراد إيجاد ممكن، فلا بد لهذا الأخير أن يتميز بحقيقة عن العرض حتى يتحقق القصد إليه و الإلجاء، تلك الحقيقة ثابتة له في العدم، و لو لم تكن الحقيقة أيضا ثابتة لم يحصل القصد للجوهر دون العرض، و لا الحركة دون السكون، و البياض دون السواد.

و نعجب ممن يريد إلزام المعتزلة القائلين بالثبوت بلوازم باطلة، كإلزامهم باجتماع النقيضين، و إلزامهم بثبوت شريك الباري في العدم، و هذا راجع لعدم تحقيق أقوالهم و فهمها على حقيقتها، فقولهم أن المعدوم ثابت يعنون به المعدوم الممكن لا الممتنع إذا هذا الأخير منفي، و بالتالي لا ثبوت له، فقد بيّنا فيما سبق أقسام الماهيات و التي تختص بالثبوت.

الحال:

ترتبط نظرية الأحوال بشيئية المعدوم من حيث تفرقتها بين ما له تحقق و تشخص في الخارج و بين ما له وجود ذهني، و ترتبط بقانون عدم اجتماع النقيضين، فالحال يعتبر ثورة على هذا القانون، و أول من قال بها هو أبو هاشم الجبائي، و هي فكرة جاءت في الأساس للرد على المسيحيين في عقيدتهم حول التثليث، أي فكرة الأقانيم، فالله حسب تصور المسيحيين هو جوهر واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، العلم، الحياة، هذه الأفانيم كانت صفات ثم أصبحت أشخاصا، الأب، الإبن، روح القدس، و هي مستقلة عن بعضها

البعض و بالتالي أمكن أن يتجسد الأقنوم الثاني –العلم- أو "الكلمة" في" الإبن"، "المسيح"، فأصبح مغايرا للأب.

و معلوم أن المعتزلة يقولون بعينية الصفات، أي أن صفات الله هي عين ذاته، فأشكل عليهم أنه على هذا لا يوجد فرق بين العلم و القدرة و الحياة؟

اختلفت إجابات المعتزلة حسب تصوراتهم، و ما يعنينا في هذا المقام هو نظرية "الأحوال" التي بها أجاب أبو هاشم عن هذا الإشكال، فقال: إذا قلنا: إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة هي العلم، وهي وراء كونه ذاتا، وإذا قلنا: إن الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة، وهي وراء كونه ذاتا، وهكذا في سائر الصفات، وتأتي فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها، لكنها توجد مع الذات وتعرف بعلاقتها بها فقط، فقد يعلم الشيء مع غيره، ولا يعلم على حياله كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم إليه جوهر آخر، **و الحال لا موجودة و لا معدومة لأنها لو كانت موجودة لتشخصت و تعينت، و لو كانت معدومة لكانت ذاتا، و المعدوم عنده ذات كما عرفنا، و بالتالي فهي لا موجودة و لا معدومة.**

و هي لا قديمة و لا محدثة فلو كانت قديمة لشاركت الله في القدم و لو كانت محدثة لكان تعالى محلا للحوادث.

يوضح الشهرستاني النظرية و هي مما يُصعب فهمه قائلا: " أما بيان الحال وما هو أعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فإنه يودي إلى إثبات الحال للحال بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل وما يعلل فهي أحكام لمعان قائمة بذوات وما لا يعلل فهو صفات ليس أحكاماً للمعاني.

أما الأول فكل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً لأن كونه حياً عالماً يعلل بالحياة والعلم في الشاهد فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حياً وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة وتسمى هذه الأحكام أحوالاً وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها[(66)].

فالأحوال أمور اعتبارية ذهنية تعلقية لا غير أو تصورات عقلية فقط، في المقابل فالذات الإلهية ذات وجود عيني.

و الصفات تقسم لقسمين:

ما يعلل: و هي كل صفة تُثبت للذات وفقا لعلة، فالعلم و القدرة، و السمع و البصر، صفات يشترط لإثباتها الحياة، و تعلل بالحياة.

ما لا يعلل: و هي كل صفة تُثبت للذات دون علة، ككون الجوهر جوهرا و كون العرض عرضا، و بتعبير منطقي، هي قضايا لا يضيف فهيا المحمول شيئا جديدا لمفهوم الموضوع.

و صفات الله هي من النوع الأول، فلا يمكن إدراك و فهم صفات الله بمعزل عن ذاته، بنحو الاستقلال، أي لا يمكن إدراك كون الله عالما سميعا بصيرا بمعزل عن كونه ذاتا موجودا حيا.

فالقائلون بـ "**الحال**"، يذهبون إلى القول بالحد الوسط بين الوجود و العدم، و أطلقوا عليه اسم الحال، و قد قالوا بذلك بسبب شبهة هي:

هل أن "الوجود" موجود أم معدوم؟ فقالوا أن الوجود ليس بموجود و لا معدوما، إذ لو كان الوجود موجودا كان للوجود وجود، إلى أن نصل إلى التسلسل و هذا واضح البطلان.

ثم من ناحية أخرى لا يمكن القول إن الوجود معدوم، إذ لو كان الوجود معدوما تحتم أن تكون تلك الذات أو الماهية التي عرض عليها الوجود معدومة. إذن الوجود ليس بموجود و لا معدوم، بل هو حد وسط بين الموجود و المعدوم.

فالمعتزلة يذهبون إلى أن هناك ثبوتا لواسطة بين الوجود و العدم و هي "الحال" و هي صفة موجود لا يوصف بالوجود و لا بالعدم، مستدلين بأن الوجود كذلك، إذ لو كان موجودا لزم التسلسل و لو كان معدوما لزم اتصاف الشيء بنقيضه.

تذييل:

من خلال ما سبق نجد أن المعتزلة قالوا بثبوت الذوات بغرض تصحيح عروض الإمكان للماهيات، لأنهم قالوا أن سلب ضرورتي الوجود و العدم عن الماهية حال كونها موجودة لا يصح، و هذا لأن الماهية هنا محفوفة بالضرورتين، و بالتالي يجب أن تكون الماهية ثابتة، حتى يصح الإمكان، و هذا غير صحيح، فسلبنا للضرورة عن الماهية هو سلب بلحاظ و حيثية ذاتها لا لوجودها و لا لعدمها، و بالتالي يصح عروض الإمكان لها في كلا الحالتين 'الوجود و العدم'.

إن تصور المعتزلة بكون كل معدوم ثابت غير مسلم به، كما رد فخر الدين الرازي، لأننا نحكم على شريك الباري بالامتناع، و إننا نتصور جبلا من ذهب و ما شاكل هذا و هي غير ثابتة، لأن الجبل من الذهب عبارة عن أجسام قامت بها أعراض، و ماهيات الجواهر و الأعراض و إن كانت ثابتة في العدم، لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم، فلا تقرير ماهية الجبل من حيث إنه جبل حال العدم.

و إن كان فالمعتزلة كما لا يخفى قد فرقوا بين العدم و النفي، وبالتالي فلا يُلزمون برد فخر الدّين.

ثم إننا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود، و نحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض، فكما يعقل امتياز ماهية حركة في الجهة اليمنى من ماهية الحركة في الجهة اليسرى قبل دخولها في الوجود، كذلك يعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما في الوجود، فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها في العدم، لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها في العدم و ذلك باطل باتفاق، لأن الوجود مناقض للعدم.

إن الوجود و الماهية في عالم الذهن مفهومان متغايران، أما في الخارج فهما متحدان، أي ليس في العالم الخارجي شيء له جهتان و حيثيتان واقعيتان، "الوجود" و "الماهية".

ثم إنه يمكننا سلب الوجود عن الماهية فهي ليست الوجود فبالتالي الوجود ليس عين الماهية و لا جزئها.

إن المعدوم ليس له واقع حتى تترتب عليه الآثار، و من جهة فإنه من البديهيات امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما.

إن المعتزلة قالوا: أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه، لكننا في نفس الوقت أخبرنا عنه، فإذا كان مطلقا، كيف أخبرنا عنه، فالمعتزلة كما ثبت في البحث أن المعدوم هو ما يصح أن يُخبر عنه، و بالتالي له ثبوت رغم عدم وجوده.

و حل هذا الإشكال كما يرى ملا صدرا يكون بالقول أن فالمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي الذاتي، و المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلقا بالحمل الشائع الصناعي.

فالمعدوم الممكن أو المستحيل كشريك الباري ثابت في العلم فيسمى شيئا في الذهن لكن في الخارج لا يسمى شيئا، بل يكون كذلك إن وُجد. المعتزلة فرقوا بين المنفي والمعدوم كما اتضح.

فالمعتزلة لجأوا لهذا القول بغرض التأكيد على علم الله كما تقدم، فقالوا أن مناط علمه تعالى بمعلولاته في الأزل هو الماهيات المعدومة الثابتة المتميزة ثبوتا و تميزا ماهويا إلا أنها منفكة عن سائر الوجودات.

أما لو قلنا بشيئية المعدوم من حيث ارتباطها بالعلم الإلهي فقد يكون هناك وجه للصحة، إذ أن العدم ليس ظرفا لوجود أو تحقق المعدوم فيه، و بالتالي يكون معنى شيئية المعدوم أن الماهية هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعينا أوليا، و لعل هذا هو نفس الأمر.

أما تميز المعدومات عن بعضها البعض، فالأعدام من حيث هي أعدام "مصاديق العدم، و أعدام بالحمل الأولي" لا تمايز بينها، لأنها لا شيء محض، و لأنها لا تحقق و لا واقعية لها، العدم واقع ذهني فقط، يعني له وجود ذهني فحسب[57].

و قد بيّن تقي الدين النجراني سقوط هذا الكلام و أن لازمه هو الاعتقاد أن ما نشاهده في العالم من الأجسام و الأعراض أن تكون كلها معدومة، لأن الإدراك لا يتعلق بالوجود عندهم، بل بصفة الذات و هو التحيز في الجوهر و هيئة السواد و البياض، و رد النجراني قائلا أنه "إذا جاز أن تكون الذوات موصوفة بصفة الذات في العدم جاز أن تتصف أيضا بمقتضاه في العدم".

و من الذين انتقدوا نظرية المعتزلة في ثبوت الذوات الفيلسوف ملا صدرا قائلا: "أما مذهب المعتزلة القائلين بأن المعدوم شيء، و أن المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود، متميزة بعضها عن بعض، و

أنه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل، فهو عند العقلاء من سخيف القول و باطل الرأي"[67] و على هذا رفض ملا صدرا نظرية المعتزلة، و فندها بأصالة الوجود قائلا: "ذهبوا (المعتزلة) إلى أن الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود و العدم، و هذه هي غاية السخافة و الوهن، فإن حيثية الماهية و إن كانت غير حيثية الوجود، إلا أن الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية، إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ، فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئا عن الأشياء حتى نفس ذاتها، لأن كونها نفس ذاتها فرع تحقق وجودها، إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع، و إن كانت متأخرة عنها في الذهن، لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن"[68]

والذي نراه بعد نظر أن ملا صدرا لم يفهم قول المعتزلة لأنه اعتمد على ما نُقل إليه، فقوله أن مناط علم الله بالحوادث هو المعدومات الثابتة قول سخيف.

و محصل هذا كما يرى البهبهاني، إنكار عروض الوجود للماهية، لأن اتصاف الذهني و العرض في عرض الخارج، لكن إذا لم نقل بالوجود الذهني و أبطلناه، و تقرر أن العلم تابع للمعلوم، فالذهن إنما يحصل فيه ما عليه الشيء في نفسه، و هذا هو نفس الأمر في الحقيقة عند التحقيق، لا كما ذهب إليه ملا في أن نفس الأمر اعم من الذهن و الخارج، إذ أن التحليل مطابق لما هو في نفسه عليه و إلا لم يتصف مما في النفس بالحق و الباطل و لا القضية اللفظية بالصدق و الكذب، فما قاله المعتزلة بأن الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي في حالتي الوجود و العدم إنما يقصدون ما أقر به ملا صدرا، من أنهما حيثيتان متغايرتان في التحليل مترتبان، أحدهما عارض و الأخر معروض، و أما ما قاله أيضا أن الماهية قبل الوجود لا تكون نفس ذاتها، فإن أراد به عدم كون الجنس و الفصل ذاتيين و عدم انحصار الاتي فيهما و عدم تركب الماهية منهما و أن الذات أي الماهية إنما تكون ماهية الوجود فهو مناف لما اعترف به هنا و صرح به في مواضع من اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها في الذهن فإنه لا معنى لتميز الذات عن الوجود و تركبه من الأجناس و الفصول المترتبة و عروض الوجود و العدم لها إلا ذلك.

و إن أراد أن الماهية حد للوجود تتأخر عنه في الحقيقة فهذا لا ينافي مما عليه المعتزلة، من أن الذات ذات في حالتي الوجود و العدم، و أن كون الماهية ماهية غير منوطة بالوجود، فإن عروض كل من الوجود و العدم على المهيات في الذهن مما لا ينكره و يعترف به لوضوحه، إلا أنه لا يتعقل حقيقة الوجود في الذهن

و الاتصاف و العروض فيه، و بالتالي فالوجود مع قطع النظر عن الماهية لا يكون نفس ذاته، و أما قوله أن المعدوم لا خبر عنه و أن الماهية لا يمكن الإشارة إليها قبل الوجود، فإن أراد أن التعين بالفصل و الخروج عن الإبهام باطل، فلا تعين إلا التشخص، و هذا هو الخبر عن الماهية حال العدم، فالأخبار العلمية إنما هو عن الماهيات و حقائق الأشياء في حال العدم، و إن أراد التشخص بالوجود فهو لا ينافي قول المعتزلة.

و أضاف: "إذا كان الممكن معدوما في الخارج فوجوده هل هو ثابت أم منفي، فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي و الإثبات، فإن قالوا وجود المعدوم الممكن منفي، و كل منفي عندهم ممتنع، فالوجود الممكن يصير ممتنعا و هو محال، و إن قالوا: إن الوجود ثابت له و لكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجودا و معدوما معا و هو محال، فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال إنها شيء فإن الشيئية ثابتة له، و إن التزم أحد على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له، فليس بشيء و قد قال بأنه شيء"(69)

فقد عرفنا أن المعدوم إما منفي و إما ثابت، فإن قالوا أن المعدوم الممكن منفي -و قد عرفنا أن النفي عند المعتزلة يختص بالماهيات الممتنعة الوجود كشريك الباري-، و كل منفي ممتنع، فالممكن ينقلب ممتنعا، و هذا باطل عندهم، و إن قالوا أن المعدوم ثابت و هم يقولون إضافة إلى هذا أن ما للموجود من خصائص حالة وجوده تثبت له حال عدمه حتى أثبت الخياط الجسمية للمعدوم كما عرفنا، و بالتالي فالموجود له خاصية الموجودية –على أن لا يفهم من هذا ما ذهب إليه أصحاب الأحوال أو تحصيل الحاصل فالوجود هو الموجودية، و بالتالي فقولنا مسامحة-، و بالتالي يكون المعدوم موجودا و معدوما و هذا باطل، و إن قالوا بامتناع اثبات صفات الموجود للمعدوم الثابت، فالشيئية أيضا تُسلب عنه كونها ثابتة للموجود.

إلا أن صدر المتألهين عاد و قال أن المعدومات ليست: "بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية، بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود"(70)، و لا أعلم ما الفرق بين هذا الكلام و كلام من قال بشيئية المعدوم من حيث ارتباطه بالعلم الإلهي، فالعلم الإلهي وجود، بل حتى القائلين

بثبوت الذوات، إذ القائلين بذلك لم يقولوا بعينيتها، بل لها نحو من الثبوت الذي هو أعم من الوجود، إذ كل فرد و جزء من المعدومات متميز عن الآخر لكن لا بوجود عيني.

أما نظرية الحال، أو الواسطة بين الوجود و العدم، فقد تم الرد على هذا بأن القول أن الوجود موجود لا يستلزم التسلسل، فالموجود و الوجود أمر واحد، فالوجود موجود ولكن بنفس ذاته، لكن القول أن الوجود و الموجود أمر واحد يعني أن المعنى الاسمى مباين للمعنى المصدري، ثم يمكن رد هذا بالقول أنه لو فرضنا أن الوجود هو الأصيل، و كان المتحقق في الخارج، فإما أن يحكم عليه بالوجود أم لا، و الثاني باطل، لاجتماع النقيضين، و الأول يلزم منه أن يعرض الوجود على الوجود، و الوجود العارض غير الوجود المعروض، و هذا العروض ذهني، حيث قسموا المعقولات و قالوا: أن الوجود مما يكون اتصافه بالخارج و عروضه في الذهن، وكونه موجودا بنفسه لا ينفي عروض الوجود عليه ذهنا بعد فرضه أصيلا في الخارج، فإن صح العروض الذهني له كان الوجود عارضا على الوجود و حينئذ إما أن يكون الوجود العارض أصيلا أم لا؟ و الأول يستلزم اجتماع المثلين، و الثاني يستلزم كون بعض أقسام الوجود اعتبارية، و ليس العارض أولى بالاعتبارية من المعروض، على أنه لا يصح التفصيل في حكم العقل، فلا يمكن الفصل بالقول في كون الوجود العارض اعتباريا و المعروض أصيلا، فحكم العقل واحد لا تفصيل فيه.

و قالوا أن الكلي ليس بموجود، و إلا لكان مشخصا و لا معدوم و إلا لما كان جزءا للموجود، و كذلك حال كل جنس أو فصل مع نوعه، على أنه لو وجد يلزم في الأعراض قيام العرض بالعرض.

مثلا الإنسان "كلي" لو كان موجودا معناه يكون متحققا في الخارج، و بالتالي يكون متشخصا، و على هذا يصبح جزئيا لا كليا.

و من جهة، لو كان معدوما لا ينبغي أن يصدق على الأفراد الخارجية، في حين نجده يصدق على الأفراد في الخارج، و بالتالي "الكلي" غير موجود و غير معدوم.

و جوابا على هذا نقول: الكلي الطبيعي لا يأبى عن الشخصية فإنه نفس الطبيعة التي يعرضها الكلية في نشأة الذهن ولا سيما أنه اللا بشرط الذي هو مقسم الماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة.

أما مسألة إعادة المعدوم فقد بينا أن الشيء ليس له ثبوت لأن الثبوت يساوق الوجود، فكل ما هو ثابت موجود، فقول "إعادة" المعدوم باطل وفق نظرية الثبوت الإعتزالية، إلا إن فرضنا حلا آخر أو طريقا آخر لأثبات الإعادة.

الأعيان الثابتة

الأعيان الثابتة عند الشيخ ابن عربي هي معقولات محضة تنتمي إلى حيز الثبات، و هي وراء المادة و تشارك في الصيرورة و قد ربطها بعالم الخيال فهو الآخر عالم له حقيقة موضوعية مستقلة عن الإنسان و منفصلة عنه، و هذا ما يعرف بالخيال المنفصل، و هو عبارة عن حضرة أو عالم ميتافيزيقي قائم بذاته، عالم منفصل عن الإنسان و عن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال و صور الأشياء الطبيعية، و هذا العالم له أشكال تسمى الصور الخيالية و المنفصل عن المادة، و يترجم ويليام تشيتيك مصطلح الأعيان الثابتة بـ Immutable Entity ثم عدل عن هذه الترجمة فأبدلها بـ Fixed Entity، و هذه الأعيان الثابتة في العدم ما شمت رائحة الوجود كما عبر ابن عربي[71]، و لها وجه للوجود و وجه للعدم، و معلومات الأعيان لا تتناهى[72].

و يقسم ابن عربي المعلومات إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها، و هي الوجود المطلق، الذي لا يتقيد و هو وجود الواجب الوجود لنفسه، و المعلوم الآخر، العدم المطلق، الذي هو عدم لنفسه، و هو الذي لا يتقيد أصلا، و هو المحال، و هو في مقابلة الوجود المطلق، فكانا على السواء حتى لو اتصفا لحكم الوزن عليهما و ما من نقيضين متقابلين إلا بينهما فاصل، به يتميز كل واحد من الآخر، و هو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر، و هذا الفاصل بين الوجود المطلق و العدم لو حكم الميزان عليه لكان على السواء في المقدار، من غير زيادة و لا نقصان و هذا هو البرزخ الأعلى[73] و لتقريب هذا الكلام للذهن، فالجدار الفاصل بين بيتين، هو ما يمنع أن يكون البيتين بيتا واحدا، فكذلك الوجود و العدم، فلا بد من وجود حد فاصل بينهما كي يتميز الواحد عن الآخر، و هذا الفاصل هو البرزخ، أو الأعيان الثابتة، و لعل هذا يستلزم التسلسل الباطل، إذ أنه يتوجب وفق هذا الكلام، أن يكون هناك فاصل بين البرزخ و العدم، و إلا كانا شيئا واحدا، و كذلك مع الوجود و يتوجه الكلام في ذلك الفاصل، إلى ما لا نهاية.

نرجع قليلا للمعتزلة، فقد ذهبوا إلى تقسيم آخر غير هذا فقالوا أن المعلوم على قسمين لا ثالث له، فهو إما أن يكون موجودا أو معدوما، لأن الضرورة لا طريق لها في أن الذات لا تخرج عن صفتين إلى ثالث، و إنما نعرف هذا بتأمل[74].

و يذهب مذهب المعتزلة في كيفية الخلق، "فالفكر يقول ما ثم شيء ثم ظهر شيء لا من شيء، و الشرح يقول، و هو القول الحق: بل ثمّ شيء فصار كونا، و كان غيبا فصار عينا"[75]، فإن الله لم يخلق الأشياء من العدم، و نجده يستشهد بنفس ما استشهد به المعتزلة، و هو قوله تعالى: "و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا" أي أن الشيئية هنا شيئية الوجود لا شيئية الثبوت[76]، فالخلق هو عبارة عن انتقال من حالة أنطولوجية إلى حالة أنطولوجية أخرى، هذا إضافة إلى استشهاد ابن عربي بقوله تعالى: "إنما امره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"، فالشيء من خلال هذه الآية الكريمة له ثبوت، لذلك تم الاتجاه إليه و مخاطبته، إلا أن ابن عربي له رأي غريب فعلا، يقترن تمام الاقتران بهذا الموضوع، و هو ذهابه إلى أن "العلم نسبة تابعة للمعلوم، و المعلوم أنت و أحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه"[77] فكأنه يريد القول أن الأعيان الثابتة هي التي تحدد علم الله بنفسها، و علم الله تابع لهذه الأعيان، و قال عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل ما نصه: "ولقد سهى الإمام محيي الدين ابن عربي حيث قال: إن معلومات الحق أعطته العلم من نفسها، فلنعذره ..." !!
و قد رد كل من المير داماد[78] و صدر المتألهين على هذا المذهب و قال هذا الأخير أن جعل تلك الصور مناطا للعلم الإلهي السابق على كل ما سواه موضع بحث و محل قدح، لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات و هذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى و عن علمه بذواتها فكيف يكون علمه بالأشياء في أزل الأزال[79]، كما أنكر عليه الشيخ ابن تيمية هذا، و أكد على علم الله تعالى بالأشياء، من عدة أوجه، منها أنه خالق لها، و الخلق هو الإبداع بتقدير، و ذلك يتضمن تقديرها في العلم قبل تكونها في الخارج، و الوجه الثاني، أن ذلك مستلزم للإرادة، و المشيئة و الإرادة مستلزمة لتصور المراد و الشعور، و هذه الطريقة المشهورة عند أكثر المتكلمين، و الوجه الثالث، أنها صادرة عنه، و هو سببها التام، و العلم بأصل الأمر و سببه يوجب كون العلم بالفرع المسبب، فعلمه بنفسه مستلزم العلم لكل ما يصدر عنه. إلى غير هذا من

الأدلة التي رد بها على بن عربي في أنه لا يجوز القول أن علم الباري بالأشياء استفاده من نفس الأشياء الثابتة، الغنية في ثبوتها[80].

و كل ما يفعله الباري تعالى عند ابن عربي هو أن يهب الوجود لهذه الأعيان، فقال: "فالأعيان الثابتة لا تظهر للوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت" [81]، بل ذهب إلى أنها قديمة مساوقة لوجوب الواجب في الأزل، كما أن لنا تعلقا ثبوتيا لا وجوديا يخاطب الحق إذا خاطبنا و لها قوة الإمتثال [82]، و كأنه قد تسربت فكرة القوة و الفعل الأرسطية إلى فكره، فالأعيان الثابتة تساوق القوة أي تتصف بالقبول و تلقي الأمر الإلهي، و وجودها يساوق الفعل،

إن الأعيان الثابتة تبرز في فكره عند كلامه عن البرزخ، إذ هو "كالحال الفاصل بين الوجود و العدم، فهو لا موجود و لا معدوم، فإنْ نسبته إلى الوجود وجدت فيه منه رائحة لكونه ثابتا، و إن نسبته إلى العدم صدقت، لأنه لا وجود له، و العجب من الأشاعرة كيف تنكر من يقول إن المعدوم شيء في حال عدمه و له عين ثابتة ثم يطرأ على تلك العين الوجود، و هي تثبت الأحوال" [83] فالأحوال عند المعتزلة يطلق عليها ابن عربي مصطلح الأعيان الثابتة، بل يستغرب من بعض الأشعرية الذين قالوا بالحال كما قال بها أبو هاشم الجبائي، أنهم أنكروا القول بشيئية المعدوم، و البرزخ واسطة بين الموجود و المعدوم، أي لا يعتبر موجودا و لا معدوما، و في نفس الوقت هو موجود و معدوم، فهو موجود بمعنى الثبوت، و معدوم بما انه لم يشم رائحة الوجود.

و قد ذكر جلال الدين الدواني في رسائله، معنى كون الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود كما عبر عنها ملا صدرا و ابن عربي، فالسواد إن اعتبر على النحو الذي في الجسم، أعني أنه هيئة للجسم كان موجودا، و إن اعتبر على أنه ذات مستقلة، كان معدوما [بل ممتنعا]، و الثوب إن اعتبر صور في القطن، كان موجودا، و إن اعتبر مبائنا للقطن ذاتا على حياله، كان ممتنعا بتلك الحيثية، فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق، تعرف معنى قول من قال: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود، و أنها لم تظهر أبدا بل إنما يظهر رسمها.

و مما تأثر به ابن عربي بالمعتزلة، قوله: "فما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك"، و هي عين مقولة الخياط في ثبوت الذوات، و هو قوله "كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه"، و يذهب الشيخ الأكبر، إلى أنه "لا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها، فإنهم في كل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلي لاختلاف الحال"[84]، أي أن تجلي الحق على الأعيان و تحققها يكون حسب الاستعداد الذاتي لها، فاختلاف الموجودات راجع لاختلاف الاستعداد، و ماهية كل عين من الأعيان، قد يُفهم أن هناك نوعا من الجبرية مطبقة على ذات الواجب، و وجود الأعيان عنده وجود الحق، و الأعيان كانت ثابتة في العدم، فظهر فيها وجود الحق، فالمتجلى له، و هو العبد لا يرى الوجود مجردا عن الذوات، ما يرى إلا الذوات التي ظهر فيها الوجود، فلا سبيل له إلى رؤية الوجود أبدا، و هذا عنده هو الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، و ما بعده إلا العدم المحض، فهو مرآتك في رؤية نفسك، و أنت مرآته في رؤية أسماءه و ظهور أحكامها، و الأعيان التي هي حقيقة العيان هي مرآة الحق، التي بها يرى أسماءه، و ظهور أحكامها، فإذا ظهر في الأعيان، حصلت النسبة بين الوجود و الأعيان، و هي الأسماء و ظهرت احكامها، و هي الأعيان، و وجود الأعيان هو الحق، فلهذا قال: و لست سوى عينه فاختلط الأمر و انبهم.[85] و كما أن المرآة من حيث هي مرآة لا لون لها أصلا، فإنه ما يراه بما يقتضيه خصوصية المُجلى، فيصر بذلك مظهر بصورة الشخص، فكذلك الماهيات و الأعيان الثابتة،[86] و لا يجد ابن عربي حرجا في إطلاق عبارة كون الله مجبرا فيقول: "لا يجوز أن يُسمى الله مختارا، لأنه لا يفعل شيئا بالاختيار، بل يفعله حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، و ما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه، فلا يكون مختارا"[87]، و لعل هذا القول يساوق قولهم "ليس في الإمكان أبدع مما كان"، و هذا قول شنيع عند ابن تيمية، لأنه جحود بقدرته، لأنه جعل الله تعالى لا يقدر إلا على تجليه في تلك الأعيان الثابتة في العدم، الغنية عنه، فقدرته محدودة بها، مقصورة عليها، مع غناها عنه و ثبوت حقائقها بدونه، و هذا هو السر عند ابن عربي الذي أعجز الله أن يقدر على غير ما خلق فلا يقدر عنده على أن يزيد في العالم ذرة، و لا ينقص منه ذرة، و لا يزيد في المطر قطر،...لأن ما وجد فعينه ثابتة في العدم، و لا يقدر على أكثر من ظهوره في تلك الأعيان.

إلا أن القائلين بشيئية المعدوم من المعتزلة، عند الشيخ ابن تيمية، لا يقولون بقول ابن عربي، في أن علم الباري بالأشياء مستفاد من الأشياء قبل وجودها، و لا أن قدرته مقصورة على ما علمه منها، بل يقولون أن يعلم أنواعا من الممكنات لم يخلقها، و لا يجعلون المانع من أن يخلق غير ما خلق هو كون الأعيان ثابتة في العدم لا تقبل سوى هذا الوجود، بل يمكن عندهم وجودها على صفة أخرى، هي أيضا من الممكن الثابت في العدم[88].

و لعل مصطلح البرزخ عند ابن عربي يزخر بمعاني كثيرة ليس المقام مقاما لسردها، و إنما يهمنا هنا ربطها بالأعيان الثابتة، هذا البرزخ يتميز بالثبوت و الثبات، و هو عالم ميتافيزيقي قائم بذاته، يضم كل الممكنات، كالموجودات و الأعراض و الأفعال و الأحوال و العبادات على شكل صور خيالية، و هو عالم المثال، عالم منفصل، يصدر عنه العالم الطبيعي، و يُنظر إلى البرزخ من جهتين، من جهة الثبوت و من جهة العدم، و هو "أكمل العوالم، فلا أكمل منه، هو أصل مصدر العالم، له الوجود الحقيقي، و التحكم في الأمور كلها، و يتصرف في الأمور كيفما شاء... فإذا كان له هذا الإطلاق و هو خلق مخلوق لله، فما ظنك بالخالق سبحانه الذي خلقه و أعطاه هذه القوة"[89] و على كل فإن الأعيان الثابتة، لها ما يرادفها في فكر الشيخ ابن عربي، كنفس الرحمن، و منشأ الكثرات، و عالم الأسماء، و الأزل الدائم، ... إلى غيرها من المترادفات.

إن ابن عربي قد تطرف تطرفا عجيبا في فكره، إذ يذهب إلى أن الله غني عن العالمين بمعنى غناه عن وجوده لا عن ثبوته [90] و وجود الكائنات يكون بسؤال الله أن يهبها الوجود و تتذوقه، إلا أن الشيخ الشعراني اعتبر هذا القول مدسوسا عليه في كتابه إذ يقول: "إن الله غني عن العالمين أي غني عن وجود العالم، لكن لما أظهر الله الأسباب و رتب ظهور بعضها على ظهور بعض زل نظر بعضهم فقال: إن الله غني عن وجود العالم لا عن ثبوته، ففهم بعض المقلدين من هذه العبارة رائحة الافتقار من حيث ترتيب الظهور مع غفلته عن كون ذلك فعل مختار في الأصل غني عن العالمين... فإنه لا يلزم من كون العالم ثابتا في العلم الإلهي الافتقار إلى وجوده، فإن كان غنيا عنه و عن إيجاده لا يوصف بافتقاره إليه" [91] و من جهة أخرى يذهب ابن عربي مذهبا جميلا، في معنى غنى الله عن العالمين، أي أنه غني عن الدلالة عليه، إذ لو أوجد العالم للدلالة عليه لما صح له الغنى عنه ...و على من يدل؟ و هو أظهر و أجلى من أن يستدل عليه بغيره، أو يتقيد بسوى الله إذ لو كذلك لكان للدليل بعض سلطة و فخر على المدلول [92].

و مهما يكن من أمر، فإن أفكار ابن عربي في الأعيان الثابتة لم تلق ترحيبا من طرف العلماء، إذ منهم من كفّره، و اعتبره ضالا، و اعتبر أن كتبه قد صارت مأوى للشياطين و قرة عين الحمقى و الضالين.

المصادر:

- 1	
